

ماذ عبد الله في توفى
(متوفى ١٢٥٧ هـ. ق.)

ابو جليل

This is a reproduction of a book from the McGill University Library collection.

Title: Anvār-i jalīyah
Author: Zunūzī, 'Abd Allāh, d. 1841
Series: Silsilah-'i dānish-i Īrānī ; 18.
Publisher, year: Tīhrān : Dānishgāh-i Mak'gīl, Mu'assasah-'i Muṭāla'āt-i Islāmī, Shu'bah-i Tīhrān : bā hamkāri-i Dānishgāh-i Tīhrān, 1354 [1976]

The pages were digitized as they were. The original book may have contained pages with poor print. Marks, notations, and other marginalia present in the original volume may also appear. For wider or heavier books, a slight curvature to the text on the inside of pages may be noticeable.

ISBN of reproduction: 978-1-77096-186-9

This reproduction is intended for personal use only, and may not be reproduced, re-published, or re-distributed commercially. For further information on permission regarding the use of this reproduction contact McGill University Library.

McGill University Library
www.mcgill.ca/library



دانشگاه مک‌گیل، مونترال-کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
ماهرکازری دانشگاه تهران

انوار جلیه

حکیم محمود ملاح عبداللہ زوزی علیہ السلام

باعتبار تصنیف و تقدیر

شیخ جلال الدین استیانی

تهران ۱۳۵۴

سلسله دانش ایرانی

۱۸

زیر نظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک گیل
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبه تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد چاپ شد

چاپ مجدد و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

شماره ثبت در دفتر نگارش اداره کل فرهنگ و هنر خراسان

۶۶۶

۵۴/۱۱/۲۷

قیمت ۴۵۰ ریال

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل کانادا - مونترال

شعبه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پرفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پرفسور ایزوتسو (جلد اول چاپ شده ۱۳۵۲)

۳- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).

۴- مجموعه سخنرانیها و مقاله ها در فلسفه و عرفان اسلامی به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت. (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیک به انتشار)

۶- مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷- قبسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پرفسور ایزوتسو (جلد اول، متن، نزدیک به انتشار)

۸- مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام پرفسور

ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)

۹- مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به

افتخار پرفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیدحسین نصر (نزدیک به انتشار)

۱۰- ترجمه انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت

امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پرفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (نزدیک بانشار)

۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح

منظومه حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پرفسور ایزوتسو (آماده چاپ)

۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی

مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پرفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳- افلاطون فی الاسلام، مجموعه متون و تحقیقات، با اهتمام دکتر عبدالرحمن

بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴- فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ

شده ۱۳۵۲)

۱۵- جام جهان نما، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیاربن مرزبان، با اهتمام

عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (آماده چاپ)

۱۶- جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، با اهتمام

دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پرفسور محمد ارکون (نزدیک بانشار)

۱۷- بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، دکتر مهدی

محقق، با مقدمه انگلیسی پرفسور ژوزف فان اس (نزدیک بانشار)

۱۸- انوار جلیه، عبدالله زنوزی، با اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، با مقدمه

انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹- الدرة الفاخره، عبدالرحمن جامی، با اهتمام دکتر نیکولا هیر (زیر چاپ)

۲۰- دیوان اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، با اهتمام دکتر برات زنجانی با

مقدمه دکتر مهدی محقق (زیر چاپ)

بسمه تعالی شانه

بعد از نگارش مقدمه کتاب حاضر و چاپ آن بانضمام فهرست مطالب کتاب انوار جلیه، یکی از دوستان رساله وجود رابطی آقاعلی مدرس زنوزی فرزند مؤلف را که یکی از شاگردان او، در زمانی که بدرس او میرفته است و از روی نسخه مؤلف استاد استنساخ نموده است، برای حقیر فرستادند، و از حسن اتفاق در این (۱) رساله ترجمه مختصری از ملا عبدالله و آقاعلی موجود است (۲) و نویسنده تصریح کرده است که: «این مختصر را از روی نوشته استاد مؤسس آقاعلی مدرس - ادام الله برکاته - نقل کردم».

۱ - شرح حال آخوند ملا عبدالله را مختلف نوشته‌اند در تعداد آثار او نیز اختلاف است، ولی آنچه در این جا آورده میشود اگرچه مختصر است ولی ترجمه صحیح و بدون ریب است.

۲ - خط این رساله خیلی شبیه است به خط مرحوم آقا شیخ غلامعلی شیرازی از اعظم تلامید آقاعلی حکیم. چون حواشی آقا شیخ غلامعلی بر مقدمه فصوص قیصری درکنار حواشی شرح فصوصی که ملک آقاشیخ غلامعلی بوده است و فعلاً در اختیار این فقیر فانی است بدون شك دلالت دارد بر اینکه رساله خطی وجود رابطی نوشته شیرازی است. آقاشیخ غلامعلی در عرفان از تلامید عارف نامدار آقا محمدرضا قمشه‌ئی و در حکمت شاگرد آقاعلی است.

در اسفاری که در اختیار فقیرست حواشی آقا محمدرضا و آقاعلی به خط آقاشیخ غلامعلی دیده میشود و این اسفار نیز ملک آقا شیخ غلامعلی بوده است. مرحوم آقامیرزا سلیم خان ایزدی کاشانی توسط مرحوم امیر شهیدی چهارجلد اسفار را تقدیم کرده است به آقابزرگده - میرزا عسکری - حکیم معروف.

شرح حال ملا عبدالله مدرس زنوزی بقلم فرزند او

آقا علی مدرس

مرحوم مغفور ملا عبدالله مدرس [فرزند بیرمقلی ، ملقب به باباخان] مسقط رأسش قریه زنوز [ازمضافات وتوابع مرند] ازقراء تبریز در بدایت سن، از زنوز به خوی رفت وبتحصیل علوم عربیه و ادیبه مشغول شد، و باقصی الغایه تحصیل نمود چنانکه بهملا عبدالله نحوی معروف شد. از خوی به کربلا رفت و درخدمت آقا سید علی طباطبائی صاحب کتاب ریاض ، مشهور بشرح کبیر بتحصیل علم اصول فقه مشغول شد، پس ازچندی به دارالایمان قم رفت، ودرخدمت مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی صاحب کتاب قوانینالأصول بخواندن آن کتاب مواظبت نمود . پس از فراغ به اصفهان رفت و خدمت مرحوم ملاعلی نوری بتحصیل علوم حکمیه ودر خدمت مرحوم آقا سید محمد (۳) ولد آقا سیدعلی طباطبائی مذکور بتحصیل علم اصول

۳- مرحوم ملا عبدالله در اصفهان بدرس سید محمد فرزند آقا سیدعلی صاحب مناهل و معروف به سید مجاهد حاضر شده است نه در کربلا و اکثر ارباب تراجم خیال کرده اند استفاده او از سید محمد صاحب مناهل در کربلا بوده است. سید مجاهد مدتی در اصفهان اقامت فرموده اند ودراین مدت حوزه تدریس گرم و بارونق داشتند .

این سید محمد همان کسی است که علیه دولت تزاری روس اعلان جهاد داد، اکثر خیال کرده اند که او بدون مشورت با دولت ایران علیه روس حکم جهاد صادر فرمود درحالی که باصرار عباس میرزا نایب السلطنه فتحعلی شاه ازطریق مکاتبه سید مجاهد را جهت واداشتن مردم ایران به جنگ با دولت روس که قسمتی از خاک ایران را اشغال کرده بود و مسلمانان سخت مورد آزار مأموران و هواداران تزار بودند دعوت نمود ودراین جنگ دوم بود که سرسبزترین قسمت از خاک ایران بدولت تزار واگذار شد .

سرداران و سربازان (دلاوران گمنام) ایران مدتی مدید با متجاوز، جنگ نمودند، ضعف

فقه و خدمت مرحوم (۴) حاج سید محمد باقر رشتی به تحصیل علم فقه مشغول شد، و در علوم ریاضیه نیز بقدر امکان تحصیل نمود.

پس از آنکه مرحوم حاجی محمد حسین خان مروی در دار الخلافه طهران مدرسه مروی را عمارت کرد و با تمام رسید، از خاقان خلدآشیان استدعا کرد که مرحوم ملاعلی نوری را از اصفهان به طهران احضار فرماید تا در آن مدرسه تدریس فرمایند.

پس از ابلاغ احضار، مرحوم ملاعلی نوری در جواب نوشت که در اصفهان قریب به دوهزار - ۲۰۰۰ - طلاب مشغول تحصیل اند که چهارصد - ۴۰۰ - نفر بل که متجاوز که شایسته حضور مجلس درس این دعاگو هستند بمجلس درس دعاگو حاضر میشوند. چنانچه در طهران بیاید موجب پریشانی اینهمه طالب علم خواهد شد. پس از رسیدن جواب، مرحوم خان مروی استدعا نمود که مجدداً امر صادر

→

وستی و بی‌لیاقتی دولت عصر موجب شکست قوای ایران شد.

سازش انگلیس با روس خذلما الله تعالی و بدطینتی دولت آن عصر انگلستان و خدعه او نیز یکی از علل جدا شدن قسمتی از خاک وطن ما وانضمام آن به امپراطوری تزار شد.

۴ - آخوند ملا عبدالله در اصفهان بدرس سید محمد باقر شفتی رشتی معروف به سید حجة الاسلام، حاضر شده است نه کربلا، کما توهمه بعض ارباب التراجم و علت امتناع آخوند ملاعلی نوری از مسافرت به طهران جهت تدریس فلسفه برهم خوردن وضع طلاب مشغول و موفق اصفهان بود، نه عدم مساعدت حال و مزاج و ضعف ناشی از پیری، چون آخوند از آن زمان تا متجاوز از بیست و پنج سال - ۲۵ - بتدریس ادامه داد و جمعی از افاضل در این دوره تربیت شدند و خود در سلك اساتید حکمت و معرفت درآمدند.

و اینکه بعضی نوشته اند، آخوند به خاقان نوشت که دوهزار طلبه بدرس من حاضر میشوند، درست بنظر نمی آید، همانطوری که آقاعلی مرقوم داشته است دوهزار - ۲۰۰۰ - محصل علوم دینی در اصفهان سرگرم تحصیل بودند که چهارصد - ۴۰۰ - نفرشان به حوزه درس آخوند مشرف میشدند.

و فرمایش شود که یکی از تلامیذ خود را که لایق دانند روانه دارالخلافه کنند .
آنجناب مرحوم والد علامه ملا عبدالله مدرس زنوزی را معین فرمود و به
طهران روانه کرد و والد در مدرسه مذکوره بتدریس مشغول شد و مورد الطاف و
عنایات خاصه ملوکانه گردید و کمال توقیر و تکریم از آن مرحوم بعمل میآمد و
بصورت و معنی ترقیات جلیه نمود، و مدت بیست - ۲۰ - سال در آن مدرسه تدریس
فرمود و در سنه یک هزار و دویست و پنجاه و هفت برحمت ایزدی پیوست . «روح عبدالله
همی روحانیان را پیشوا» تاریخ وفات اوست .

مؤلفات والد علامه لمعات الهیه (۵) در اثبات واجب و صفات او تبارک و تعالی
و انوار جلیه در شرح حدیث کمیل و رساله علیه در کیفیت غضب خداوند بر عصات .

ترجمه حال آقا علی به قلم خود او

این فقیر علی مدرس طهرانی ولد ملا عبدالله مدرس زنوزی در ماه ذی القعدة
یک هزار و دویست و سی و چهار در اصفهان دنیا آمد، در بدایت سن بتحصیل مقدمات
علمیه از علوم عربیه و منطق مشغول شد، و بعد از فراغت از خواندن شرح ملا علی
قوشچی برتجربید در علم کلام و معالم الاصول در علم اصول فقه بدرس والد علامه
حاضر شد و نزد والد شرح لمعه و قوانین و از معقول کتاب شوارق الالهام و شرح
اشارات خواجه طوسی و مبداء و معاد مرحوم ملا صدرا را خواند. پس از آنکه والد،

ه - غیر از لمعات و انوار جلیه و رساله علیه از آخوند ملا عبدالله براسفار و مبداء و
معاد و شواهد و بقول فرزند او آقا علی جسته، جسته، برشوارق نیز حواشی موجود است .
علاوه بر اینها لمعات الهیه را به امر خاقان مغفور برای سهولت فهم تلخیص نموده و آنرا
منتخب خاقانی نام نهاده و بدستور او کتاب را با خط خوش گویا برای چاپ آماده نموده اند
و بعد نسخه خطی در ملکیت مرحوم مغفور آقا میرزا رضاخان نائینی - رحمه الله تعالی -
قرار گرفته و نسخه‌ئی از آن که با اصل مقابله شده است و خود مرحوم آخوند ملا عبدالله با خط
خود در آخر کتاب صحت مقابله را گواهی نموده است در اختیار این حقیرست .

مرحوم شد به‌معتقدات عالیات مشرف شد بقصد تحصیل منقول، بعد ازچندی مراجعت نمود به‌دارالخلافة طهران، و از آنجا به اصفهان رفت و خدمت‌استادان اصفهان خاصه مرحوم آقا میرزا حسن فرزند ارشد آخوند ملاعلی نوری بتحصیل علوم عقلیه پرداخت، پس از آنکه قریب سه - ۳ - سال در خدمت استاد استفاضت نمود به دارالسلطنة قزوین رفت و در خدمت مرحوم ملا آقا که در عقلیات بحری مّواج و بی‌کران بود بتحصیل مشغول شد و بعد ازچندی به اصفهان مراجعت نمود و در خدمت آقامیرزا حسن مجدداً بتحصیل علوم عقلیه پرداخت و بعد از انقضاء پنجسال - ۵ - به طهران مراجعت کرد و بتدریس علوم عقلیه و تدرّس علوم نقلیه مشغول شد.

بعد از مدتی در مدرسه قاسم‌خان که پدر مهد علیا در آنجا دارالخلافة ساخته است، و بدستور مهدعلیا بر حجرات و صحن مدرسه افزودند، مدرّس شد و حدود هفت - ۷ - سال در آنجا تدریس نمود و بعد از آن بمدرّسی مدرسه‌ای که میرزا محمدخان قاجار معروف به سپه‌سالار در محله حیاط شاهی و عودلاجان بنا فرمود و بآتمام رسید تعیین شد، و در حال متجاوز از بیست - ۲۰ - سال است که در این مدرسه بتدریس اشتغال دارد.

مؤلفاتش: رساله‌ئی در اینکه منطق از علوم حکمیه است (۱) تخمیناً سه هزار - ۳۰۰۰ - بیت.

۱ - وجود رابطی که در طهران چاپ شده است و نسخه خطی آن در اختیار نگارنده است حاشیه بر اسفار ملاصدراست که جدا چاپ شده است. و رساله‌ئی در اقسام حمل معروف به رساله حملیّه نیز از حواشی او بر اسفار جداگانه بطبع رسیده است. رساله‌ئی در برهان صدیقین از آقاعلی در دست است که چاپ نشده است، با شرح هدایه ملاصدرا طبع طهران حواشی آقاعلی بطبع رسیده است.

بر شواهد ربوبیه نیز حواشی نسبتاً مفصل نوشته است که در اختیار ورثه آقاعلی است. حواشی او بر اسفار یکنواخت نیست، قسمت سفر نفس مفصّل و بسیار تحقیقی است و

رساله‌ئی در اثبات معاد جسمانی مسمّی بسبیل الرشاد فی اثبات المعاد تخمیناً
هزار و پانصد - ۱۵۰۰ - بیت .

حواشی و تعلیقات بر اسفار مرحوم صدر المتألّهین .

بدایع الحکم جواب شش - ۶ - مسأله که نواب بدیع الملک میرزا عماد الدوله
دام عزّه ، سؤال فرموده ، تخمیناً هشت هزار - ۸۰۰۰ - بیت .
گاهی هم غزلیات گفته است از آنجمله این دو فرد است که قابل نوشتن نیست .
فرگس مست تو تا باده برستی کندا هر چه هستی ، همه چون چشم تو مستی کندا
شد زیك نقطه عیان از دهنّت سّروجود نیستی بین که بیان نکته هستی کندا
تمام شد شرح حال آخوند ملا عبداللّه و آقاعلی بروایت آقاعلی مدرّس . بعد از
آقاعلی یکی از تلامیذ او بنام حیدرقلیخان قاجارنها و ندی مدتھا در این مدرسه تدریس
می نمود و بعد از او سالیان متمادی حکیم تحریر آقامیرزا حسن کرمانشاهی مدرّس
این مدرسه بودند ، بعد از آقامیرزا حسن تلمیذ او حکیم و عارف نامدار آقامیرزا
مهدی آشتیانی بجای او چندین سال تدریس فرمودند ، در وقف نامه مدرسه سپه سالار
قدیم نوشته شده است که مدرّس این مدرسه باید محقق و خریط فن معقول و ناظر
در منقول باشد . جای چنین مدرّسی در عصر ما خالی - خالی است .

→

از حواشی حکیم سبزواری از جهاتی بعقیده نگارنده این سطور بهتر است .

آقاعلی برکثیری از آثار مهم فلسفی ، از جمله حواشی ملاصدرا بر شرح حکمت الاشراق و
مبدأ و معاد و تعلیقات آخوند بر شفای شیخ رئیس و لمعات الهیه پدر خود ، و شوارق الالهام
جسته جسته و بطور متفرقه تعلیقات نافعی دارد . بامید حق و بشرط حصول توفیق در منتخبات
فلسفی و انشاء الله در مقدمه خود بر حواشی آقاعلی به اسفار که در صدد طبع آن حواشی بی نظیر
برآمده ام ، شرح حال جامعی از آقاعلی مدرّس که یکی از بزرگترین فلاسفه ایران در حکمت
بحثی و نظری و ذوقی میباشد تهیه می نمایم .

مقدمه

مؤلف کتاب حاضر، آخوند ملا عبدالله زنوزی تبریزی^۱ معروف بمدرس، فرزند باباخان زنوزی (م - ۱۲۵۷) یکی از حکما و دانشمندان دوران قاجاریه است که در علوم نقلی از تلامید اصحاب ریاض آقا سیدعلی و فرزند او سید محمد، صاحب مناهل و میرزای قمی و سید محمدباقر حجة الاسلام شفتی و در عقلیات از اعاظم تلامید آخوند ملاعلی زنوزی است.

آخوند ملا عبدالله در قصبه زنوز از توابع ومضافات تبریز متولد شد و بعد از تحصیل مقدمات فارسی و عربی در شهر خوی به تحصیل ادبیات عرب اشتغال جست و بمناسبت تمحّض در این علم به ملا عبدالله نحوی معروف شد.

برای ادامه تحصیل به عراق عرب سفر نمود و بحوزه درس صاحب ریاض و سید محمد مجاهد راه یافت، و بعد از مدتی به ایران مراجعت کرد و مدتی در قم بدرس میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین حضور بهمرسانید و بعد از مدتی جهت استفاده از محضر علمای اصفهان، به آن شهر سفر نمود و

۱ - از قصبه زنوز فضلا و ادبا و دانشمندان زیادی برخاسته اند یکی از اساتید حقیر، فقیه بارع و مجتهد بزرگ قرن حاضر مرحوم آقامیرزا رضی تبریزی فرزند آقامیرزا محمدحسن مجتهد زنوزی از تلامید معروف شیخ انصاری از اهالی همین قصبه زنوز میباشند میرزا سید حسن بن عبدالرسول بن حسن حسینی شاگرد ملاشفیع دهخوارقانی و ملا عبدالنبی طسوجی و آقای بهبهانی آقا باقر مؤلف بحر العلوم و ریاض الجنّة از مردمان زنوز است. ریاض الجنّة از آثار سودمند در تراجم واحوال است که با کمال تأسف تاکنون چاپ نشده است. مرحوم سید حسن از علما و فضیلتی دوران زندیه است و معاصر است با ملا محمد مهدی نراقی.

مدتها بدروس اساتید حوزه پرفیض اصفهان حاضر شد و در اصفهان از محضر سید حجة الاسلام استفاده نمود و بعد از تکمیل علوم نقلی به تحصیل عقلیات روی آورد و در ردیف بزرگترین تلامیذ آخوند ملاعلی نوری حکیم محقق دوره قاجار قرار گرفت و متمحض در الهیات شد. علت مسافرت او به طهران و اقامت در این شهر، آن شد که خان مروی بعد از اتمام بنای مدرسه مروی واقع در بازارچه مروی از فتحعلی شاه قاجار خواهش نمود که آخوند نوری را جهت تدریس عقلیات به طهران دعوت نماید شاه قاجار از آخوند نوری خواست که جهت تدریس فلسفه الهی به طهران بیاید ولی آخوند نوری از اجابت دعوت فتحعلی شاه معذرت خواست و آخوند ملا عبدالله مدرس را بعنوان بهترین مدرس علوم عقلی به دارالخلافه فرستاد و آخوند ملا عبدالله مدت بیست - ۲۰ سال بتدریس حکمت الهی اشتغال داشت تا آنکه دعوت حق را لبیک گفت .

آخوند ملاعلی نوری بعد از ملاصدرا بزرگترین استاد و جامع ترین حکیم در حکمت متعالیه بسبک آخوند ملا صدراست و او بود که کلیه افاضل عصر خود را متوجه اهمیت حکمت متعالیه نمود و چون حدود هفتاد سال به تدریس آثار ملاصدرا مثل اسفار و شواهد و مبدء و معاد و اسرار الایات و تفسیر کبیر و عرشیه و مشاعر پرداخت و علاوه بر تبشیر علمی از بیان شیوا و تعبیر روان حظّی وافر داشت شاگردان زیادی تربیت نمود و چندین دوره کتب آخوند را تدریس نمود و در هر دوره ئی افاضل بزرگی را تحویل جامعه علمی داد. از آخوند نوری برخلاف تصور برخی، آثاری نفیس در دست است که باید بانضمام شرح حال جامع او چاپ و منتشر شود .

کلمات آخوند نوری در بین نوشته های معاصران و فضیلا بعد از او محکم و عمیق و از آثار دیگران بکلی ممتاز است و دارای حلاوت و جلاء خاصی است و بعضی از حواشی مختصر او بر آثار ملاصدرا مانند قطعه الماس

درخشان است و علاوه بر پختگیِ نظر و عمقِ فکری ذوق سرشاری نیز دارد. آخوند ملا عبدالله زنوزی در حکمت و فلسفه از تلامید خاص آخوند نوریست و برای استاد احترام خاصی قائل است، بر افکار او احاطه کامل دارد و چون مدت مدیدی تمحّض در آثار ملاصدرا داشته، بر موز و مشکلات و دقایق کتب اسفار و شواهد و مبدء و معاد و عقاید ملاصدرا در تفسیر آیات و شرح او بر روایات وارد در عقاید مثل شرح اصول کافی واقفست و در حکمت متعالیه استادی متضلع و بارع است.

کثیری از آثار آخوند ملاصدرا را بخط خود نوشته است و آنچه را استنساخ نموده است بی غلط و مورد اعتماد افاضل میباشد. آخوند ملا عبدالله شاگردان زیادی تربیت کرده است که بعضی بعد از او کتب فلسفی را تدریس می نمودند و از اساتید فن محسوب میشوند. و بعضی از تلامید او بواسطه تبخّر در علوم نقلی از زعماء و مراجع دینی محسوب بودند.

میرزا ابوالقاسم نوری معروف به کلانتر مقرر درس شیخ انصاری مؤلف مطارح الأنظار از تلامید آخوند ملا عبدالله مدرس بود.

آخوند ملاحسن خوئی از اساتید مقدم بر آقاعلی و جاوه و قمشهیی از تلامید آخوند ملاعبدالله زنوزی بوده و مدتها در مدرسه دارالشفاء تهران تدریس می کرد و مرحوم آخوند ملا کاظم خراسانی در سفر نجف جهت تحصیل، مدت ۸ ماه بدرس همین آخوند ملاحسن خوئی حاضر شده است.

آقاعلی مدرس زنوزی طهرانی فرزند برومند آخوند ملاعبدالله، یکی از شاگردان پدر بوده است، اگرچه آقاعلی بدرس ملا آقای قزوینی و میرزا حسن نوری و آخوند ملا مصطفی و ملا اسمعیل اصفهانی و ملا محمد جعفر لاهیجی نیز حاضر شده است.

آثار علمی مؤلف

آخوند ملا عبدالله براسفار و شواهد و مبدء و معاد و اسرارالآیات و حواشی آخوند بر شفا حواشی مختصرنوشته است اصولاً تعالیق او بر کتب فلسفی مفصل نیست و اثر تفصیلی او، یکی انوار جلیّه، کتاب حاضر، و دیگر لمعات الهیّه است که در علم الهی بمعنای اخّص بروش کتاب اسفار تألیف شده است.

کتاب لمعات الهیّه با مقدمه و حواشی نگارنده و تعلیقات فرزند او آقاعلی حکیم چاپ شده و در دست انتشار است و با مقدمه انگلیسی جناب آقای دکتر سید حسین نصر استاد دانشگاه طهران و جزء سلسله انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه منتشر میشود.

انوار جلیّه، همین کتاب حاضر است، از آثار آخوند ملاعبدالله، بعنوان شرح بر حدیث حقیقت از کمیل بن زیاد نخعی معروف بحدیث علوی که بدرخواست فتحعلی شاه قاجار تألیف شده است.

لمعات نیز به امر فتحعلی شاه قاجار و فرزند او ظل السلطان معروف به علیشاه بوجود آمده است و از آثار نفیس بشمار میرود مرحوم زنوزی در اول و آخر دو کتاب فتحعلی شاه را بسیار ستوده است.

آخوند ملا عبدالله اغلب کتب درسی ملا صدرا را بخط خود استنساخ نموده و در آخر کتاب مبدء و معاد نوشته است: «قد فرغ من تسوید هذه النسخة العبد الفانی عبدالله بن بیرمقلی الملقب بخان بابا الزنوزی من محال مَرَنَد من توابع التبریز».

موضوع بحث کتاب

در کتب عامّه و خاصّه سخن از حدیثی بمیان آمده است که حدیث - حقیقت - نام دارد. کلمه حقیقت در روایات وارد از حضرت ختمی مرتبت نیز وجود دارد مثل آنکه حضرت رسول به حارثه فرمود، ان لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك .

کمیل زیاد که از اصحاب مورد عنایات شاه مردان علی «علیه السلام» بود از آن جناب سؤال می کند: «ما الحقيقة؟» حضرت باو جواب فرمودند مالك والحقيقة . یعنی ترا با حقیقت چه کار است .

باید توجه داشت که اکثر عرفای اسلامی اعم از سنی و شیعه این حدیث را مورد توجه قرار دادند و جمعی از ارباب عرفان بر آن شرح نوشته اند، در بعضی از کتب آمده است که شیخ رئیس - ابن سینا - بر این حدیث شرح نوشته است .

بعد از آنکه حضرت در جواب کمیل فرمودند: «مالك والحقيقة» به آن جناب عرض نمود، مگر من صاحب سرّ تو نیستم؟ امام فرمود: بلی، تو صاحب سرّ منی ولی درك آنچه را که طلب نمودی مشکل است «قال، بلی ولكن يترشح عليك ما يطفح مني» کنایه از آنکه باید به تدریج طریق بین مقام و مرتبه خود (که شاید مقام قلب باشد) واصل حقیقت که مقام احدیّت وجود است به پیمائی، چون ساوک راه حق به تدریج، منزل بمنزل میسر است . چه آنکه لغت - الترشح، رشح، رشحا - بمعنای - عرق - یعنی ظاهر شدن قطرات عرق است، و ترشح الاُم ولدها بالبن - یعنی مادر شیر خود را به تدریج در دهن طفل می ریزد تا دهان طفل قوت گیرد و خود پستان

مادر را بمکد ، چه آنکه جمله بعد - مایطفح منی - مؤید این معنی است و لغت طفیح ، طفوحاً ، بمعنای پر و ابریزشدن ظرف بحدی که آب از اطراف آن سرازیر شود و از نهایت بُری فیضان نماید و این معلوم است که مقام ولایت کلیه از باب مظهریّت کافّة صفات کمالیه و حصول فناء ذاتی و نیل بمقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین بل که نیل بدرجات اکملیّت و تحقق بمقام تمحّض و تشکیک و اتصال بمقام وجود صرف ، واسطه فیض است نسبت بجمیع موجودات و حسنات وجودی اونهایت ندارد چنین وجودی از باب مظهریّت نسبت باسم فیّاض، بهمه شئون متجلّی در مظاهر و مجالی است و هر موجودی باندازه استعداد خود از علوم لدنی او استفاضه مینماید و چون فاعل مبدأ فیض جواد مطلق است، مستعدّان را محروم ننماید ولی این فیض اطلاقی در قوایل محدود که باید متدرجاً بفعلیّت برسند ، و بمناسبت تقیّد محل ، قیدمی پذیرد و مستفیض به تدریج از این فیض بهره می گیرد تا استعدادش از قوه بفعل آید .

فقال کمیل : امثلك یخبیب سائله ، فقال -ع- : الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشاره ، فقال زدنی بیاناً ، قال : محو الموهوم مع صحو المعلوم فقال : زدنی بیاناً ... وقال : هتك الستر لقلبة السرّ ، فقال : زدنی بیاناً ، فقال جذب الأحدیّة ، لصفة التوحید ، فقال : زدنی بیاناً ، قال نوریشرق من صبح لأزل ، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره ..» .

جمع کثیری از محققان بر این حدیث شرح نوشته اند و همه اتفاق دارند که فهم این حدیث در غایت اشکال و صعوبت است .

با اینکه این روایت با سند، چه معتبر و چه غیر معتبر از باب حدیث نقل نکرده اند ولی آن را صادر از مقام ولایت میدانند .

علامه سیدعلی خان در طراز اللفه و محقق لا هیجی شارح گلشن راز

در شرح خود و عارف نامدار عبدالرزاق کاشانی در شرح منازل و صائن الدین علی التبرکہ در بعضی از آثار خود آن را نقل و مشکلات آن را تقریر نموده اند. در اینکه آیا مراد از حقیقت چیست اختلاف کرده اند و نیز در اینکه کمیل با آنکه صاحب سر حضرت و از ارباب یقین بود، در زمان سؤال از حقیقت بچه مرتبه از مراتب سبعة و بچه درجه از درجات لطائف انسانی رسیده بود که حضرت او را مستعد از جهت مشاهده حقیقت ندیدند از مباحث مه است. و نیز باید توجه داشت که مراد از درجات و مراتب سلوك در کلام امام و سؤال کمیل، مراتب علم الیقین نمی باشد، چه آنکه اولیاء اصحاب خویش را بعین جمع و احدیت وجود میخوانند و مراتب و درجات علم الیقین مانند انوار خاص مراتب قلبیّه و حجب نورانیّه، حجاب اندر حجاب اند، وجود مجازی سالک حجاب و مدرکات و اوهام او، حجاب اکبرند و در مقام شهود کار بجائی میرسد که اصل وجود سالک نیز باید فنا پذیرد، زان زودتر که عالم فانی شود خراب.

بعضی گفته اند، مراد از حقیقت در مقام، حقیقت توحید است که بعد از طی درجات سلوك عرفانی و عبور از مقام و منزل قلب حاصل میشود. یعنی مراد کمیل از حقیقت توحید عیانی است که از گذشتن ماسوی الله و نیل بمقام اقسام فنا، بنحوی که فناء از فنا را نیز شامل آید، حاصل میشود.

بهر حال در شرح این حدیث چند مطالب باید حل شود، یکی مسأله حقیقت است چه آنکه کمیل از حقیقت سؤال نمود و گفت «ما الحقیقة» در اول امر باید دید که مراد از ما - چیست، ما، شارحه است یا حقیقیّه. و دیگر آنکه مراد از سر - در کلام او، چیست؟ آیا - نفس سر - از سنخ ذوات و اعیان و یا آنکه از معانی است.

آیا - سر - فوق مقام روح است؟ یا آنکه سر فوق مقام قاب و متأخر از مقام روح است؟ .

یا آنکه - سر - همان - روح - مستخلص از تعلقات قلبی است که بمقام غربت رسیده باشد، کما قال - ص - : «طوبی للغرباء» .

سر سر، چیست، اینها مطالبی است که باید در شرح حدیث مفهوم و معین باشد، و آیا جمله «أولست صاحب سر» را باید حمل بر استفهام انکاری کرد و یا حمل بر حقیقت باید شود؟

دیگر آنکه، باید در وجوه فصاحت و بلاغت موجود در جمله «لکن یرشح علیک ما یطفح منی» تأمل نمود تا بمقام و مرتبت قائل حتی المقدور باندازه استعداد خود پی برد .

دیگر آنکه کلام کامل که گفت «امثلك تخییب سائله» بچه دلالت دارد، آیا امام «علیه السلام» را در چه مقامی میدیده است آیا آن حضرت را در مقام تمکین و استقامت و مرتبه فناء عن الفنائین و صاحب فتح مطلق و دارای مرتبه - او ادنی - و از بطون سبعة، او را در مرتبه اخیر بطون دیده است و بعد از احراز مقام خلافت و ولایت مطلقه که در وراء وجود او صرف صرف و محض محض حقیقت وجود است، از آن مقام استمداد نموده است که بیک جلوه مس وجود او را طلا نماید و بیک جذبه و کشش او را از تبعات لازم انوار قلبی نجات بخشد و یا او نظر بفضیل و احسان لازم مقام ولایت کلیه عمل نماید، نه بعدل و ملاحظه استعداد و قابلیت .

بهر حال شرح این حدیث محتاج به مطالب و مباحث زیادی است که شارح محقق همه آن مطالب را در این شرح تقریر فرموده اند و این شرح از حیث احاطه بمراتب و درجات سلوک و از جهت بسط مطالب و نقل اقوال و تحقیق حق در جمیع مراتب و مقامات سلوک از مقام طبع و نفس و عقل و روح و قاب و سر و خفی و اخفی نظیر ندارد .

مؤلف علامہ درمباحث عرفان و تصوف نیز وارد و بر جمیع مشارب واقف و بر اصول و فروع عرفان محیط است، و در مقام شرح هیچ نکته‌ی را از یاد نبرده است .

در مقام بیان معانی اقسام توحید و انواع کشف و بیان معانی فناء و تقریر وجوه محتمل در کلام امام از قبیل - هتک‌الستر - و - غلبه‌السر - و تحقیق در مسائلی از قبیل تقریر وجوه در علت تعبیر از انوار سبحات، بصفات جلال، و نیز تحقیق این معنا که، زیادت‌ی بیان در - زدن بیانا - باید حمل بر انکشاف عناوین شود و یا آنکه مراد، انکشاف مراتب توحید و بالأخره مقصود، کشف عینی است .

مؤلف در مقام تقریر اقسام محو و فناء و صحو و نیز در مقام تحقیق در علیت غلبه سر نسبت به پاره نمودن حجب و پرده‌های مانع شهود و نیز تحقیق در این مهم که صفت توحید با جذب الاحدیة، چه مناسبت دارد و مراد از صفت توحید عرفان موحد است که همان مشاهده و ملاحظه ذات معرّا از تعین باشد، و احدیت وجود به چه نحو موحد را در خود فانی مینماید و این فنا بچه نحو موحد را فانی مینماید که از کلیه اعتبارات ساقط میشود به نحوی که نه صفتی بماند و نه موصوفی .

مؤلف مراتب و درجات نبوت و ولایت را مفصل بیان و تقریر نموده است و در بیان معنای فقره - نور یشرق من صبح الأزل - به نقل کلام شارح فصوص و منازل پرداخته است و بمسلك او در شرح حدیث چند ایراد وارد ساخته است .

ملا عبد الرزاق تلمیذ قونوی صاحب تأویلات حدیث شریف را حمل بر کیفیت سلوک طرق عرفان نموده و قهرآ، کشف سبحات جلال را حمل بر فناء ذاتی کرده است .

بنا بر مسلك صاحب تأویلات که حدیث را حمل بر مراتب عرفان کرده

است باید در مقام تقریر مراد از - ما الحقیقة - مرتکب بتأویلی شود، چون ظاهر - ما الحقیقة - آنستکه سائل از اصل حقیقت سؤال مینماید، نه آنکه سؤال نماید «وصول بحقیقت چیست» کسانی که آنرا حمل بر سؤال از اصل توحید نموده اند، از این تأویل بی نیازند و چون توحید دارای مراتب است، مراتب توحید قهراً تطبیق بر مراتب سلوك و مراتب سلوك در توحید، همان مقامات سالک است.

ولی باید توجه داشت که اگر سائلی از اصل توحید سؤال نماید، منظور از سؤال آیا چه می باشد؟ اگر عارفی از مرشد کامل و ولی مطلق از اصل توحید و تمام حقیقت تفرید، پرسش نماید، ناچار مرادش تطبیق سلوك خود با اصل توحید واقعی است، و هر سؤال کننده از حقیقت توحید کشفی بانضمام این معانی مفهوم از فقرات دیگر حدیث که «آیا مثل تو صاحب مقامی - سائل خود را نوید مینماید» ناچار مرادش چاره سازی جهت حصول توحید حقیقی و نیل بمقام توحید ذاتی است و این مقام قهراً منطبق است بر مقام و مرتبه حقیقة الحقایق که مطلوب و مرجع کل است.

قال مولانا الشیخ کامل، کمال الدین عبدالرزاق الکاشی: «فالشیخ اندرج الفرق فی الجمع حتی لا یزاحم کثرة الرسوم الخلقية عين الأحدية الحقية، ولا یکثر صفو الشهود والمشرّب الکافوری اکدار التفرقة وزعاق الغیرية، فاورد التوحید بعده بمعنی احدية الجمع والفرق حتی لا یرى الضعفاء مقام الفرق الثانی امراً ینافی الجمع، وهو شهود الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة مع اضمحلال الکثرات فی العین الواحدة، وشهود الحقیقة فی الاطلاق والتقیید شهوداً مطلقاً عن کلا القیدین، فیرى الحق عارياً عن المقید والمطلق، فلا ینافی تقییده الاطلاق بهذا المعنی ولا اطلاقه انتقید، فلا یرج عن احاطته شیء».

آلا تری ان مقّدم القوم والباب الأعظم لمدينة هذا العلم ، وساقیهم من مشرب الكوثر الذی خصّ به نبیّنا محمد (ص) علی بن ابیطالب کرم الله وجهه ، کیف ابتداء فی الإشارة الی عین الحقیقة بقوله : كشف سبحات الجلال من غیر اشاره (چون مقام کمال از مقام جمع الجمع متنزل بود و در مقام قلب توقف داشت و مشاهدات علمی مزاحم شهود اصل حقیقت است و از طرفی امام را صاحب مقام تمکین و استقامت می دید ، قهراً میخواست او را باین حقیقت بکشاند و راهنمایی نماید، راهنمایی بحسب سلوک باطن بدون فناء امکان ندارد لذا امام فرمود: كشف سبحات الجلال. وهو محض تنزیه الذات عن التعدد الاسمائی (لذا در نهج فرموده اند - کمال التوحید، نفی الصفات عنه-) واکّده بقوله : صحوا المعلوم مع محو الموهوم ، اشاره منه الی فناء الرسوم کلّها فی احديثها ، وصرّح بذلك فی قوله : جذب الإحدية لصفة التوحید . ثم ختم بقوله : نور یشرق من صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید لبيان معنى الفرق فی عین الجمع وهو بعینه معنى احدية الفرق والجمع» .

از آنچه که بیان شد معلوم میشود شرح کاشانی بر حدیث خالی از اشکال است . حقیر مفصّل در حواشی خود بر فصوص در این مسأله بحث کرده است .

نگارنده اگر بخواهم به تفصیل وارد بحث شوم و از ایرادهای آخوند ملا عبدالله به کاشانی، جواب بدهم، این مقدمه مفصّل خواهد شد، لذا به همین مختصر اکتفا میشود .

از دوست دانشمند جناب آقای دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه طهران و وابسته تحقیقاتی دانشگاه ملک تیل ، شعبه طهران، که به انتشار این اثر مبادرت نمودند متشکرم و امیدوارم که خداوند توفیق عطا فرماید که

باندازه استعداد خود، آقای دکتر محقق را در انجام خدمت بزرگی که بعهدہ گرفته‌اند و توفیق حاصل نموده‌اند و با همت و نشاط و علاقه‌ئی که به نشر افکار محققان ایرانی دارند، آثار قابل توجهی بوجود آورده‌اند، یاری نمایم.

سید جلال الدین آشتیانی

مشهد - آبان ۱۳۵۴

فهرست تفصیلی مطالب کتاب انوار جلیّه

شرح حدیث حقیقت

خطبه و مقدمه مؤلف و بیان علت تألیف این شرح نفیس ص ۱، ۲، ۳، ۱۲ .
لمعة میزانیّه در بیان ماهو، و هل هو و لم هو، که امّیات مطالبند و بیان مطلب
«لم هو» و اقسام آن و تقریر آنکه «لم هو» از مطالب تصویریّه است ص ۱۲، ۱۳، ۱۴،
۱۵، ۱۶، ۱۷ .

نقل کلام شارح مقاصد اشارات در «ماهو» و لم هو و عما هو (و کأنّه یسئل
به - لم هو - و عما هو ، الحدّ الأوسط ، او عن ماهیّة السبب و اشاره بآنکه ای شیء
از امهاتست یا فروع و - تتمیم و تکمیل - در بیان فروع مطالب از - مطالب - کم
الشیء - کیف هو - و هل هو - ص ۱۷، ۱۸، ۱۹ .

حکمت الهیّه - تحقیق در اتحاد ماهو ، و لم هو ، و تحقیق در نحوه اتحاد این

مطالب ص ۱۹، ۲۰ .

در بیان آنکه وجودات امکانی عین فقر و صرف ربط و نفس تعلق بحقند و تقریر
نحوه احاطه حق بممکنات و سریان او در مراتب وجودی و بیان حدیث صادر از مقام
ولایت علوی «کل شیء بشیء محیط و المحیط بما احاط ...» و اثبات قیومی حق
ص ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ .

شارقة عقلیّه، اثبات اصالت وجود و تحقیق در تشکیک خاصّی ، بیان امکان
ذاتی در ماهیّات و فرق آن با امکان وجودی مصطلح صدرالحکما ص ۲۵ ، ۲۶ ،

. ۲۸، ۲۷

تحقیق مشرقی، اشاره برهان خاص در اصالت وجود و بیان آنکه «کل ما بالعرض ينتهی الی ما بالذات» و تقریر آنکه مجاز در ماسوی الله و نفی تحقق از وجود امکانی و بحسب مسلك عرفا مطلبی دقیق است و بیان آنکه حقایق وجودی از آن جهت که مرتبط بحقند انوارند ص ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰.

بیان آنکه حقیقت حق نور صرف و وجود محض است که در آن ظلمت راه ندارد و چون حقیقت وجود از سنخ ماهیات نمیباشد، حق اول مبرا از اقسام و انواع ترکیب است و تحقیق در اقسام ترکیب و نفی آن از حق اول و اثبات آنکه حق تام و فوق التمام است ص ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴.

تفریع الهی و برهان عرشی در توحید واجب بالذات و اثبات اشتراك معنوی در وجود و بیان سخیّت بین حق و خلق و نفی تباین عزلی در مراتب وجودی ص ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸.

شارقة الهیة بیان احوال مجعول بالذات و نحوه تحقق آن و تقریر اعتبارات وارد بر ماهیّت از، بشر لائی و لا بشرطی و... در حقیقت وجود و تقریر آن که مقام ذات اسم و رسم قبول ننماید و بیان وجوه فرق بین اسم و مسمّا و نقل روایات زائمه اهل بیت - علیهم السلام - در این باب و ابطال اقوال متکلمان از اشاعره و معتزله در صفات حق ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶.

لمعة ربوبیة در بیان آنکه مقام غیب وجود مورد طلب واقع نمیشود و از جمیع تعیّنات معراست و تقریر آنکه وجود حق بحسب نسب وجودی ساری در کلیه اشیاست و مقوم ذات اشیا، نمی باشد ص ۴۷، ۴۸، ۴۹.

بیان مراتب عرفان بحسب قرب بحق و تقریر کلام حضرت ختمی مرتبت - ما عرفناك حق معرفتك - و کلام خاتم الاولیاء - من عرف نفسه فقد عرف ربه - و تحقیق در حقیقت مقام احسان - فاعبد ربك كأنك تراه - و فرق آن با مقام - لم اعبد لم اره - و تحقیق در مقامات فنا بحسب احوال سالکان در بیان آنکه مقام ولایت

کلیه، مرتبه انکشاف جمیع مراتب و عوالم وجودیه است ص ۴۹، ۵۰، ۵۱.

تحقیق در کلام معجز نظام «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» و تقریر آنکه مراد از کشف غطاء کشف کنه ذات نمیباشد و تحقیق در اطراف ترتب شرط بر جزاء و تحقیق آنکه تحقق تالی مطلقاً مستلزم تحقق مقدم نمیباشد و تقریر مراد از کلام معجز نصاب «و کمال توحید الإخلاص له و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» ص ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷.

در بیان آنکه برای سلاک معرفت درجات و مراتب مختلفه است و انبیاء و اولیاء نیز بحسب مراتب سلوک بدرجات نبوت و ولایت میرسند، اگرچه استعدادات مختلف و متفاوتند، برخی مرور آنها سریع و بعضی متوسط و در نفوس ضعیف سیر بطی است و تحقیق در مراتب حجب نورانی و ظلمانی و هر مرتبه‌ئی از مراتب بمادون محیط و نسبت بمافوق محاط است ص ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲.

بیان وجود فرق بین وجود منبسط و فیض رحمانی و بیان آنکه فرق بین فیض اطلاقی و وجودات مقیده، باطلاق و تقیید است و اول ماهیّت قابل تجلی و وجود مطلق، عقل اول است که واسطه است در تسطیر رقوم و نقوش ممکنه و بیان القاب و اسامی فیض اول و عقل کلی و اسماء و وجود منبسط و این حقیقت در مقام نزول دارای عناوین و در مقام صعود رجوع بحق صاحب اسماء متعدده است و تحقیق آنکه، فیض نخست نیز باید مثل اصل وجود حق مطلق از قیود و حدود ماهویّه و جهات عدمیّه باشد، مگر انحطاطی که لازمه تنزل است و صادر اول عندالتحقیق رحمت واسعه است و باعتبار وجه اطلاق صادر از حق است، بیان حقیقت بعباراتی روان ص ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸.

تفریع لطیف در آنکه توحید در صفات ملازم است با توحید در ذات، و توحید در صفات اضافیّه نیز ملازم است با توحید در فیاضیّت و تحقیق در این اصل مهم که فیض اطلاقی حق از جهات عدمیّه مبرا است و برگشت شرور به قوا بل امکانی و بالأخره ذاتی و خاص قوا بل است و هر فعل ناشی از فاعل مستند است به مفیض وجود و باعتبار

اتحاد با قوایل متّصف به سّر وعدم خیریت است و تحقیق در معنای -الأمر بین
الأمرین - و تحقیق در مذهب اهل بیت در افعال عباد و نفی جبر و تفویض ص ۶۸ ،
۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲ .

اشاره به بیان معنای حقیقت در کلام امام «علیه السلام» بقوله ، مالك والحقیقة
و بیان آنکه حق و حقیقت بمعنای ثامت و متحقق است و حق اول حقیقة الحقایق است
ص ۷۳، ۷۴، ۷۵ .

شارقة سّریه در بیان معنای سّر و تحقیق در سّر خاص اهل عصمت و تدریر آنکه
هر حقیقتی دارای سّری است که بجهت بطون آن تعلّق دارد، و نقل اقوال اهل
معرفت در بیان معنای سّر ، و تدریر آنکه هر وجود محیطی نسبت بمقام معلول خود
و حق سّر الاسرار است و بیان وجوه فرق بین سّر و روح و تحقیق آنکه هر ظاهری
دارای سّر و باطنی است که نسبت بآن غیب محسوب میشود ص ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹ .
توضیح و تفصیل در تدریر کلام صدرالحکما در مفاتیح الغیب و تحقیق در بیان
اقسام حقایق جوهریه و بیان آنکه کلیه جهات ظهور و بروز و آثار و انوار و علل و
اسباب به حقیقت وجود برمی گردند و چون اصل وجود محیط بر کافّة فعلیاتست و
از آنجا که رجوع کل باصل وجود است ، حقیقت وجود ظاهر و باطن و اول و
آخرست ص ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷ .

بیان آنکه نخست فیض صادر از حق وجود عام است که از آن بوجود منبسط
تعبیر نموده اند و اقامت برهان براین مطلب عالی و تزییف قول کسانی که صادر
اول را عقل نخست دانسته اند ، و اشاره به تفسیر آیه «قل الروح من امر ربّی»
اشاره به تقسیم موجودات امکانی و بیان اصطلاحات در عالم امر و عالم خلق و نیز
اشاره بمعنایی دیگر در عالم امر و خلق ص ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱ .

شارقة عرفانیّة در بیان لزوم کتمان سّر و تحقیق در مراتب وجود و اثبات
تشکیک و اشاره بآنکه تقدم و تاخّر و شدت و ضعف در مراتب وجود ذاتی و غیر قابل
جعل است و تحقیق آنکه در مراتب نزول کمال هر مرتبه بالفعل است و اقامت برهان

بر لزوم کتمان اسرار ص ۹۲، ۹۳، ۹۴ .

بیان وجوه فرق بین ابداعیات و زمانیات و اشاره بوقوع تفاوت و تشکیک در سلسله طولی و عرضی و تقریر سبب تکثر نوعی در عالم ماده و استعداد و بیان تفاوت صور نفوس مرکبات در اصل فطرت بلحاظ تفاوت امزجه و تفاوت در افراد نوع واحد باعتبار شدت و ضعف ناشی از شدت و ضعف مواد و استعدادات و اشاره بمسأله ربط حادث بقدیم ص ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰ .

اقامه برهان بر لزوم کتمان اسرار و اشاره بآنکه افراد نوع شریف انسانی نیز بحسب سیر صعودی در کمال متفاوتند و بیان مراتب عقل از جهت قوه و استعداد و قوت و فعلیت و بیان وجوه فرق بین ملکات نفسانی و خواطر و دواعی ملکی و شیطانی و تحقیق آنکه قلب انسانی هیولی و ماده واردات رحمانی و شیطانی است و بیان کلام نبوی (ص) - شیطانی اسلم بیدی - و تقریر آنکه صورت قلب متولد از ازدواج نفس و روح، باین صور (صور ملکوتی و شیطانی) متصور میشود و تحقیق در کلام ختمی مرتبت، ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵ .

بیان حقیقت وجوه قلب باعتبار ارتباط آن با جنود عقل و جهل و کفر و ایمان و سرّ تجسم اعمال و تقریر آنکه قلب بین جنود و عساکر روح و نفس واقع است و هر کدام آن را بطرف خود جذب نماید، هر طرفی غلبه نماید قلب را بصورت خود درمیاورد ص ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸ .

تقریر برهان بر لزوم کتمان اسرار از طرق مختلفه و تحقیق در معنای - تقیّه - و سرّ لزوم مراعات آن، و تحقیق کلام قدوسی امام «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لکفره» و نقل روایات وارد در این باب و بیان کلام جبریل - لو دنوت لأئمة لاحترقت - ص ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵ .

لمعة الهامیّة در بیان اقسام علم و انواع ادراک و تفصیل اقوال و تحقیق در اتحاد عاقل و معقول و بیان طرق معرفت و تعلیم و بیان انواع تعالیم و تقسیم آن با کتسابی

ولدنی و تحقیق آنکه علوم انبیا از راه تعلیم ربانی و تلقین الهی حاصل می‌شود
ص ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹ .

بیان فرق بین توحید علمی و توحید عیانی که از ناحیه فناء تام حاصل آید و
تقریر آنکه از راه عقل نظری فناء حاصل نشود و فناء مصطلح اهل الله فناء وجودی
است نه فناء علمی ص ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷ .

بیان وجوه فرق بین وحی والهام و بیان اقسام وحی و نحوه وساطت عقل کلی
وملك مقرب در مقام ایحاء و تقریر فروق بین الهام و وحی و فرق بین احادیث
قدسیه و قرآن و تحقیق در مراتب و درجات انبیاء و اولیاء بحسب سلوك و قرب بحق
و تقسیم انبیاء بچهار قسم، و فرق بین درجات اولیاء ص ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱،
۱۳۲، ۱۳۳ .

بیان نبوت تکوینی و تشریعی و تقریر سر انقطاع نبوت و عدم انقطاع ولایت
ابدالدهور ص ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶ .

بیان آنکه تعلقات دنیویّه بین قلب و لوح محفوظ حجابند و هتاك حجب را
بکلی از میان بر میدارد و حقیقت مکشوف می‌شود ص ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹ .

اشراق و تنبیه بیان معنای عام جهت وحی والهام و استشهاد بکلام اولیاء حق،
اشاره به بیان معانی خاطر و تقریر انواع و اقسام آن ص ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲،
۱۴۳ .

بیان معانی کشف، نقل کلام صاحب نفایس و تحقیق در کشف صوری و معنوی
و تحقیق در کشف سماعی از راه شنیدن وحی، مثل آواز جرّس و زنبور و بیان حقیقت
کشف بحسب کلیه قوای ظاهری از کشف شمی و ذوقی و تنشّق روایح ربوبی ص
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶ .

اشراق و انارة بیان معانی رهبانیت و کهنات و تحقیق در متعلقات کشف صوری
و تقریر آنکه محل تجلّی انوار غیبی و اشراقات ربوبی مقام غیب نفس انسانی است،

وحواسّ جزئی حجب بین آدمی حقایق ملکوتی است ص ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰.

اشاره بسّر عالم ربّانی و بیان کیفیت رؤیای صادق و کاذبه و رؤیای قابل تعبیر، و بیان آنکه جمیع اقسام حقایق مفاض در رؤیا، در عالم بیداری نیز ممکن الوقوعند و تقریر طرق اتصال به غیب و تحقیق در طریق حق که زهد و متابعت از شرع انور باشد ص ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳.

بیان قِسم دوم از اقسام مطلق کشف و تحقیق آنکه کشف معنوی بحسب مراتب غیرمتناهی است و اشاره باختلاف اخبار در مراتب کلیه کشف نقل اقوال در زمان و ابطال زمان موهوم و مناجات مع قاضی الحاجات ص ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰.

تنبیه، بیان علّت و سرّ ظهور هر یک از مراتب کشف و تحقیق در مراتب عوالم کشفی و شهودی، و بیان اقسام کشف از حدسی و قدسی و الهامی و روحی و شهودی و بیان کشف سّری و تقریر آنکه تجلّیات انوار در مقام باطن انسانی جلوه نمایند - ص ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵.

اشراق و انارة - اشارات به نسبت معنوی تحقیق در احوال و ارث معنوی و نقل کلمات شیخ رئیس از اشارات، در بیان مقامات عارفان و بیان آنکه علیّت در حرکات و تحرّیکات اعدادی است ص ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲.

تأیید و تسدید - در بیان آنکه ولادت منقسم میشود به صوری و معنوی و بیان احکام آن ص ۱۷۲، ۱۷۳.

شارقة عرفانیّة - در بیان معنای موت و تحقیق در حقیقت آن و تقریر انواع آن از مرگ طبیعی، و اخترامی و اختیاری و بیان وجوه فرق بین موت طبیعی و اخترامی ص ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶.

لمعة الهیّة - تحقیق در حقیقت غایات و نهایات و اثبات غایت ذاتیه و نحوه رجوع نهایات ببدایات و اثبات شوق و عشق طبیعی در مواد، نسبت بصور و فعلیات و بیان سریان

عشق در مراتب وجود و بیان اجمالی در تحول ذاتی و حرکت جوهری و تحقیق آنکه سیر از جمادی به نباتی و حیوانی و نیل مقام انسانی و فنای در جوهر ملکوتی از ناحیه حرکت ذاتی میسر میشود و انسان کامل از باب آنکه متحد با اسم اعظم الهی است غایت تمامی حرکات و استکمال است ص ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰.

بیان علت موت طبیعی و لزوم رجوع به غایات و بیان اقوال در علت موت طبیعی و بیان آنکه اجل و موت طبیعی در جانب شقاوت نیز واقع است و جهنم و درکات نیران غایت وجودی برخی از نفوس است ص ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵.

سرّ و اشراق - اشاره بسرّ بعثت انبیاء و اولیاء و بیان آنکه در فطرت هر چیزی طلب کمال کائن است، و تحقیق در لزوم نبوت و ولایت و اثبات نبوت مطلقه و بیان درجات سعادت، و شقاوت ص ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱.

بیان درجات موت طبیعی و سرّ اختلاف نوعی افراد انسان در نهایات وجود و تحقیق آنکه در قیامت و حشر، نفوس بصور مختلفه محشور میشوند و سرّ وقوع مسخ ص ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶.

تصالح حکمی و اشراق ملکوتی - در اختلاف بین اقدمین که برخی نفوس را متحد بالنوع و بعضی مختلف بالنوع دانند ص ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰.

بحث و تحقیق - بیان آنکه نفوس دارای کینونت عقلی مقدم بر وجود نفسی میباشد و نقل اخبار و روایات از طرف شیعه و سنی و تحقیق آنکه جوهر ناطق جنس نیست و قوه و استعداد ذاتی هیولاست و تقریر آنکه مقتضای طبیعت نوعیه واحد مختلف نمیشود و بیان آنکه نفوس انسانی باعتبار وجود اخروی مختلف و متمایزند ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵.

تحقیق لطیف در اینکه موت اخترامی اضطراری بوجهی اختیاری است و بیان وجه تقسیم موت باخترامی و اضطراری و تقریر آنکه هر حیاتی بعد از موتی هر موتی ملازم است با حیاتی، و شرح حدیث «خلقتم للبقاء» و تحقیق آنکه ذات سالک در

مراحل سلوك باقی است ص ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹ .

لغة اشراقیة - در بیان آنکه حقایق وجودیّه از آن جهت که حقایق وجودیه اند، منعدم نشوند، و فنا همان زوال تعیّناتست و رفع نقصات ص ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲ .

تحقیق لطیف - بیان حقیقت ماده و صورت بمعنای اعم و نحوه اتحاد این دو، و تقریر حشر خاصّ صور مجرّده از ماده است و صور و مقادیر مادی حشر ندارند مگر به تبع نفوس نطقیه و تحقیق این مهم که اعراض ذاتیه در خارج با موضوعات خود متحدند، و تقریر حرکت جوهری و بیان سیلان ذاتیّات باعتبار اتحاد با اعراض و تقریر آنکه، اعراض مفارقه نسبت بصور سابقه مفارقت نه نسبت بصور خاص خود ص ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸ .

تحقیق در آنکه استعداد منشأ خصوصیات صور و اعراض حادث نمیشوند و تقریر آنکه سلوك از صباوت بر جولیت از ناحیه حرکت جوهری میسر میشود و در حرکات جوهری، تبدل عین بقا و فنا و زوال عین ثبات است و کلیه صور در عالم ماده بحرکت ذاتی و جوهری متحرکند و زمان عین وجود جوهر سیال است ص ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳ .

تحقیق در ابطال مرام متکلمان از عامّه در تجدد اعراض و امثال و سرّ ملکوتی در حقیقت موت طبیعی و بیان مراد حکما از موت طبیعی و تقریر آنکه هر مقوله‌یی که از حرکت حاصل آید بحسب فرد زمانی باقی و بلحاظ فرد آنی، متجدّد است و تحریر این اصل که جهت ارتباط متحرک به ماده قابل، تجدد و دثور و جهت ارتباط بعلت فیاض، ثبات و بقاست و اشاره بآیات و روایاتی که دلالت نمایند بر فناء و زوال خلایق آنّا - فنا - و تحقیق آنکه باعتبار آیات و روایات موت و فناء ذاتی خلایق، و مرگ طبیعی بر کلیه موجودات عالم خلق حاکم است ص ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰ .

مناقشه بر مسلك عرفا در تجدد عالم و بیان مرگ اختیاری بخلع جهت خلقی و

فزای در اصل وجود و تحقیق آنکه موت اختیاری از خواص انسان است و این موت در جانب سعادت و شقاوت هر دو واقع میشود و تحقیق این مهم که در نوع انسان سه - ۳ - قسم موت و بازاء آن سه قسم حیات متصور است ص ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶ .

اشراق عرفانی بیان آنکه مراتب و درجات کشف صوری و معنوی بر مراتب موت ارادی و فناء مترتب میشود، و اشارت بآنکه، مراد از فناء و بقاء و محو و اثبات همان مرگ ارادی است و بیان معنای سیر الی الله و اشاره بمعنای سیر فی الله و بیان حقیقت فناء و بیان معنای کلام امام (ع) : کمال التوحید بالإخلاص له ... - و نقل کلام شیخ از اشارات ص ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷ .

تنظیم مرام نقل کلمات رئیس مشائیه در مراتب و مقامات و بیان درجات تحلیه و تقریر احکام و اقسام آن و بیان آنکه حقایق واقع در عالم ملکوت و دور از حجب نسبت با فکار باطن محض است و الفاظ و عبارات آن را ظاهر نمی نماید و تحقیق در اقسام فناء از ذاتی و صفاتی و افعالی و آثاری ص ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴ .

لمعة عرفانیة - بیان معانی محو و اثبات و اشاره بوجه فرق بین فناء و بقاء و محو و اثبات و اشاره بعدم صحت فرقی که برخی قائل شده اند و بیان معانی حدیث - الفقر کاد ان یکون کفراً - و نقل احوال مولای متقیان در مقام احاطه بمراتب و درجات ، و نقل احادیث معراج و شرح معضلات آن احادیث ص ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۸ .

اشاره بوجه اسراری که در روایات معراج نهفته است و بیان آنکه اسرار پازیهی از این روایات از نهایت غموض پنهان مانده است .

شارقة عرشیة در بیان معنای توحید و انواع و اقسام آن و تعریف وحدت و کثرت بیان آنکه این قبیل از مفاهیم بحسب ادراک اولی الار تسامند و بیان معنای توحید در

اصطلاح حکما و متکلمان و تعریف توحید بمسلک عرفا و اکابر از صوفیہ و تقریر آنکہ مرتبہ اعلای توحید شہود حق است ذات خود را بہ نحو جامعیت ذاتی نسبت بکلیہ صفات و مشاہدہ کلیہ حقایق در احدیت وجود و شہود فناء کلیہ تعیّنات در مقام غیب ذات ص ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۶ .

اشار بسر علم حق بکافہ ممکنات در موطن ذات و شہود حقایق در مقام احدیت بہ مشاہدہ اجمالی در عین انکشاف تفصیلی و تحقیق کلمہ نوریہ «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الحیثیات» است و تقریر این اصل مهم کہ علم مثل اصل وجود دارای مراتب و درجات است و از حقایق مشککہ بشمار میرود و تقریر آنکہ نسبت حق باشیاء ، نسبت غنا ، بفقر واصل بفرع است و کلیہ ممکنات روابط و نسب وجود حقّند و حق در جمیع مراتب حقایق امکانی را مشاہدہ نماید ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴ .

تقسیم و توضیح بیان اقسام و انواع توحید ، بمعنای احدیت ذات و صفات ، اعم از حقیقی و اضافی و توحید در آثار و افعال ، و اشارہ باقسام توحید بنا بر کلام صاحب نفایس الفنون ص ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰ .

بیان اقسام توحید بمشرب غزالی و تقریر انواع آن بمرام خواجہ طوسی در اوصاف الاشراف وغیرہ ص ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳ .

لمعة نقلیة در احوال خیر مآل کمیل - علیہ السلام - و تحقیق در حدیث حقیقت و بیان علت ابتلای او بہ حجّاج لعین و ذکر متن حدیث بنحو تمام ص ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶ .

بیان معنای حقیقت در مقام تقریر مراد کمیل از حقیقت بقوله : «ما الحقیقة» و تحقیق معنای حق و حقیقت در کلام حضرت رسول «ان لكل حق حقیقة...» راجع بہ سؤال از حارثہ و تقریر وجوہ فرق بین مراتب حقیقت و تحقیق در مراد - کمیل - و بیان آنکہ هنگام سؤال این معنا از - حضرت امیر - خود در چہ مقامی از مقامات

سلوك ودرچه درجه‌یی از درجات معرفت بود و نقل کلام برخی از ابناء عرفان در ظهور ذات للذات بی‌حجاب تعیّن و شرح جمله «اولست صاحب سرك» ص ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳.

بیان اسرار و رموز در کلام امام بقوله: «بلی ولكن يطفح منی ما يشرح عليك...» و تحقیق درجات فصاحت و بلاغت در رموزی که در مقام تشبیه، فرموده‌اند و تقریر آنکه از جمله - یرشح - وما بعد آن فهمیده میشود که کمیل در بدایت سلوك است نه در نهایت آن و بالاخره ذکر و اشاره به ۷ - رمز و سر در کلام امام و شرح جمله «امثلك تخبّ سائلاً» و بیان این اصل که ننوس سلاك در ابتدای وجود، مستعداند از برای نیل بمراتب و درجات عرفان، و مراتب به تدریج از قوه فعلیت می‌پیوندند و مقصود اصلی از عبادات و مجاهدات تصفیه قلب از ریون و مستعد ساختن آن جهت انعکاس انوار الهی است، و بیان آنکه امکان دارد توجه صاحب مقام تمکین شخص مستعد را با جذبه‌ئی بمقام قرب رساند و حقایق را از ناحیه توجه کامل مشهود نماید و اشاره به وجوه فرق بین تفضّل و استحقاق ص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، - الی ص - ۳۱۴.

بیان قوله: «كشف سبجات الجلال من غير اشارة» و نقل کلمات علمای لغت در مقام معانی کشف و سبجات و جلال و نقل حدیث - ان لله سبعین الف حجاب - و بیان وجود فرق میان اوصاف جمال و نعوت جلال و بیان آنکه مراد از معنای کشف سبجات جلال، انکشاف انوار جلال است و اشاره به فعل اطلاق حق و فرق آن با عقل اول و ذکر القاب عقل اول و اسماء فیض اول و وجود ساری و کلمه الهیه ص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰.

اشاره به علت تعبیر از انوار سبجات بصفات جلال و سر اختصاص انوار به جلال و شرح حدیث، بقوله: زدن بیانا، و تحقیق در اینکه، زدن بیانا، انکشاف غیبی است نه عناوین و تعابیر، و شرح قوله «عليه السلام»: محو الموهوم، مع صحو المعلوم، و اشاره بآنکه، محو الموهوم بهمه معانی، قابل حمل است، و بیان شمه‌یی

از لطائف علم بیان وفصاحت درمعانی فقرات حدیث، و بیان معنای «هتک‌الستر» و تحقیق در معنای «کمال‌الإخلاص» و بیان معنای «جذب‌الأحدیة لصفة‌التوحید» ص ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، الی ص ۳۳۲.

تحقیق فی سرّ کلام «عرفت ربّی برّبّی» و علت سریان توحید در حسیّات و اشاره بآنکه ولایت، روح نبوت و نبوت بدون ولایت متحقق نمیشود، و شرح جمله مبارکه «نور یشرق من صبح‌الأزل»، و تحقیق درمعانی صبح صادق و کاذب باصطلاح شرع و علم هیئت، و بیان معنای ازلی درحق اول، و تقریر معنای ازلی وابدی و سرمدی و اشارت بآنکه مراد از صبح ازل، مرتبه عقلی کلی است و تحقیق در صبح معنوی و تقریر اقسام ازل و تطبیق آن بمورد بحث ص ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷ - ۳۴۳، ۳۴۴.

بیان‌الفرق بین تصّرف تکوینی و تشریعی و بیان آنکه تصّرف تکوینی شأن ولی و تشریعی شأن نبی است، و بیان اختلاف مراتب نبوت و ولایت و تقریر علت آن و تحقیق درمعنای جمله «اطف‌السّراج وقد طلع‌الصّبح» ص ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸.

اشراق عقلی و محمل ثانوی شرح دوم جهت اجزاء حدیث و کشف معنای، کشف سبحات‌الجلال، و بیان آنکه سؤال به - ماهو - گاهی از لوازم ذاتیه نیز میشود، و تحقیق درقیومیّت مطلقه حق و نحوه انکشاف انوار جهت حق و ظهور ذاتی انوار منبعت از تجلیّات حق و شرح معنای «محو‌الموهوم...» ص ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲.

بیان «مع صحوا‌المعلوم» بنا برمعنای دوم حدیث و شرح جمله «هتک‌الستر لغلبة‌السّر» بنا بر مبنای دوم حدیث و شرح جمله «نور یشرق من صبح‌الأزل بناءً علی‌التوجیه‌الثانی» ص ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷.

لمعة عرشیه، شرح سوم مؤلف در بیان فقرات حدیث مشهور به حدیث - کمیل -

و تقریر معنای حقیقت و صحوال معلوم و محوال موهوم و هتک الستر ، و دیگر اجزاء حدیث حقیقت و تحقیق آنکه حق مخلوق به و فیض مطلق و وجود عام از حد و ماهیت مبراست و اقامه برهان براین اصل اصیل ص ۳۵۸ ، ۳۵۹ ، ۳۶۰ ، ۳۶۱ ، ۳۶۲ .

نقل مقال و تقریر اشکال ، نقل شرح علامه عارف مولانا عبدالرزاق کاشی بر حدیث مبارکه و ذکر ایراد و مناقشات بر شرح کاشانی ص ۳۶۲ ، ۳۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۶۵ ، ۳۶۷ ، ۳۶۸ .

ایراد مناقشات بر کاشانی و تحقیق آنکه ، کشف سبحات بمعنای رفع و برداشتن حجب منافی معنای لغوی کشف است کما ذکره صاحب الصحاح و کنز اللغة و غیرهما و ذکر مناقشه دوم بکلام کاشانی و تقریر آنکه ، دلالت کلام امام برفنای محض به دلالت مطابقه تامه است نه دلالت التزامیه و اشاره بمناقشه سوم و چهارم ، و پنجم و ششم در کلام علامه کاشانی ص ۳۶۸ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۱ .

اشاره ، تلخیص شرح اول در معنای حدیث و بیان معنای « اولست صاحب سرك » و فقره « ولكن يرشّح عليك مني » و - أمثلك تخيب ... - و بیان وجوه فرق بین استفاضه بحسب استعداد و استفاده از طریق فضل و احسان و تلخیص شرح - محو الموهوم مع صحوال معلوم - و بیان اجمالی - محو - و - محو - و - تلخیص - هتک الستر لغلبة السر ، و بیان خلاصه معانی - جذب الأحديّة - و بیان معنای صحو بعد از محو ، و تمکین بعد از تلوین و فناء عن الفنائین - و معنای مرتبه احديّة ذاتیه ص ۳۷۲ ، ۳۷۳ ، ۳۷۴ ، الی ص ۳۸۰ ، ۳۸۱ .

وصیّة و تبصرة - کلمه ختم از مؤلف علامه در ذکر علت تألیف کتاب و بیان تاریخ ختم تألیف ص ۳۸۲ ، ۳۸۳ ، ۳۸۴ .

فهرست اعلام

- | | |
|---|--|
| <p>۱ - ابن ابی جمهور احسائی ۲۹۳، ۳۰۶، ۱۵ - امام حسن بن علی (ع) ۷۹</p> | <p>۳۲۷، ۳۶۴</p> |
| <p>۱۶ - امام حسین بن علی (ع) ۲۲، ۷۹</p> | <p>۲ - ابن بابویه ۱۶۲، ۲۶۹</p> |
| <p>۱۷ - امام علی بن ابیطالب (ع) ۱۳، ۲۲، ۵۴، ۷۸، ۹۹، ۱۱۲ - ۱۱۶، ۱۲۴، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۹۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۴۶</p> | <p>۳ - ابن حجر عسقلانی ۲۹۴</p> |
| <p>۱۸ - امام علی بن الحسین (ع) ۱۱۴، ۳۱۴، ۲۵۴</p> | <p>۴ - ابن سیرین ۱۵۲</p> |
| <p>۱۹ - امام علی بن موسی الرضا (ع) ۴۰، ۳۵۱، ۲۶۳، ۶۶</p> | <p>۵ - ابن سینا = رئیس المحققین ۱۵، ۱۶۸، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۷۰، ۲۹۴، ۳۵۰</p> |
| <p>۲۰ - امام محمد باقر (ع) ۱۱۲، ۱۱۵، ۲۶۹، ۲۶۳، ۱۶۲، ۱۵۶</p> | <p>۶ - ابن عباس ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۴۶، ۲۶۵، ۲۹۴</p> |
| <p>۲۱ - امام موسی بن جعفر (ع) ۲۶۴، ۳۳۱، ۳۳۶</p> | <p>۷ - ابن عمّار ۲۹۴</p> |
| <p>۲۲ - جابر انصاری ۳۰۶</p> | <p>۸ - ابن کمونه ۳۵</p> |
| <p>۲۳ - جابر جعفی ۱۱۵</p> | <p>۹ - ابوذر غفاری ۹۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۳۰</p> |
| <p>۲۴ - جبرئیل ۹۵، ۱۱۳، ۱۲۹، ۱۵۶</p> | <p>۱۰ - ابی بصیر ۱۳۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۶۰، ۱۹۷، ۱۳۶</p> |
| <p>۲۵ - حبیب سجستانی ۲۶۳</p> | <p>۱۱ - ارسطاطالیس ۱۳۶، ۱۹۷، ۳۶۰</p> |
| <p>۲۶ - حجاج بن یوسف ۲۹۴، ۲۹۵</p> | <p>۱۲ - اسرافیل ۱۲۸، ۱۵۷</p> |
| | <p>۱۳ - افلاطون ۱۳۶، ۲۰۰، ۲۳۶، ۲۳۹</p> |
| | <p>۱۴ - امام جعفر صادق (ع) ۳۵، ۳۶، ۴۱، ۴۳، ۵۹، ۷۸، ۱۱۳، ۱۳۰</p> |
| | <p>۱۵ - ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۹۶، ۲۳۶، ۲۵۸</p> |
| | <p>۳۶۶، ۲۶۴</p> |

- ۲۷ - حضرت ابراهیم (ع) ۱۳۵، ۱۵۷، ۴۲ - علامه حلی ۱۶
- ۲۸ - حضرت داود (ع) ۹۹ ۴۳ - علامه مجلسی ۲۹۳، ۲۹۷
- ۲۹ - حضرت عیسی (ع) ۹۹، ۱۱۱، ۴۴ - غزالی ۲۹۰، ۳۱۱
- ۱۷۳، ۱۵۷ ۴۵ - فتحعلی شاه قاجار ۹، ۳۸۲
- ۳۰ - حضرت محمد بن عبدالله (ص) ۱۳، ۴۶ - فیض، ملا محسن ۲۹۳
- ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۶۳، ۶۷، ۷۸، ۴۷ - قاضی زاده لاهیجی ۲۹۳
- ۷۹، ۸۶، ۹۵، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۴۸ - قاضی سعید قمی ۷۸
- ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۵، ۴۹ - قاضی نورالله شوشتری ۲۹۳، ۳۶۴
- ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۷، ۵۰ - کشی، شیخ ابو عمرو ۱۱۵
- ۳۶۷، ۳۶۸ ۵۱ - کمال الدین بن میثم بحرانی ۲۸۹
- ۳۱ - حضرت موسی (ع) ۹۹، ۱۵۷، ۵۲ - کمیل بن زیاد نخعی ۱۰، ۱۱۷،
- ۳۲ - خواجه نصیرالدین طوسی = محقق ۱۲۶، ۲۹۳ - ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۱۴،
- طوسی، محمد بن محمد طوسی ۱۲، ۳۲۳، ۳۳۳
- ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۰، ۵۳ - محمد بن حسن صفار ۱۱۲
- ۲۱۵، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۷۰، ۲۹۱ ۵۴ - محمد بن سنان ۴۰، ۴۱
- ۳۳ - دجال ۱۶۵ ۵۵ - محمد بن علی ۱۱۶
- ۳۴ - رازی، امام فخر ۱۹۸ ۵۶ - مسعوده ۱۱۳
- ۳۵ - سعدالدین حموی ۱۳۲ ۵۷ - معاویه بن عمار ۴۳
- ۳۶ - سلمان فارسی ۹۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۵۸ - معمر بن خلاد ۱۱۲
- ۱۷۰، ۲۶۱ ۵۹ - مقداد ۹۹، ۳۰۶
- ۳۷ - سید علیخان ۲۹۳ ۶۰ - ملا اسماعیل خواجهوئی ۱۶۰
- ۳۸ - شیخ احمد احسائی ۲۹۳ ۶۱ - ملا صدرا = صدرالمحققین ۲۲،
- ۳۹ - شیخ طوسی ۲۶۵ ۶۱، ۸۰، ۹۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۰۳،
- ۴۰ - شیخ مفید ۱۱۴ ۲۴۴، ۲۸۳، ۳۴۰
- ۴۱ - صفوان بن یحیی ۶۶ ۶۲ - ملا عبدالرزاق لاهیجی ۱۹۹، ۲۹۳

۶۴ - هشام بن حکم ۴۱

۳۶۹، ۳۶۴، ۳۶۳، ۳۶۹

۶۳ - میرداماد ۱۶۰

فہرست کتب

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| ۱۸ - شرح تجرید ۱۶ | ۱ - اثولوجیا ۳۶۰ |
| ۱۹ - شرح زیارت جامعہ ۲۹۳ | ۲ - احیاء العلوم ۲۹۰، ۳۱۱ |
| ۲۰ - شرح گلشن راز ۲۹۳ | ۳ - اسرار التوحید ۲۷۳، ۲۹۳، ۳۴۹ |
| ۲۱ - شرح منازل السائرین ۲۹۳ | ۳۶۸، ۳۶۳ |
| ۲۲ - شرح نہج البلاغہ ۲۸۹ | ۴ - اسفار اربعہ ۱۳۶، ۲۰۳، ۲۸۳ |
| ۲۳ - شرح ہدایہ میبدی ۳۴۰ | ۵ - اشارات ۱۵، ۱۶۸، ۲۴۵، ۲۴۸ |
| ۲۴ - شفا ۲۰۳، ۲۷۰ | ۶ - اصابہ ۲۹۴ |
| ۲۵ - شوارق ۱۹۹ | ۷ - اوصاف الاشراف ۲۹۱ |
| ۲۶ - صحاح = صحاح اللغة ۳۱۵، ۳۱۷ | ۸ - بحار الانوار ۱۵۹ |
| ۳۳۲، ۳۲۸، ۳۳۲ | ۹ - بصائر الدرجات ۱۱۲ |
| ۲۷ - صحیفہ کاملہ ۳۱۴ | ۱۰ - تأویلات ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۹ |
| ۲۸ - صراح اللغة ۱۳۹ | ۱۱ - تجرید = تجرید الاعتقاد ۱۲، ۱۷ |
| ۲۹ - طراز اللغة ۲۹۳ | ۲۱۵، ۲۰۰ |
| ۳۰ - عوارف ۲۴۴ | ۱۲ - حاشیہ خفزی ۱۶۰ |
| ۳۱ - قاموس = قاموس اللغة ۳۱۶ | ۱۳ - حقایق ۲۹۳ |
| ۳۲ - قبسات ۱۶۰ | ۱۴ - حیات القلوب ۷۸، ۱۱۴، ۱۱۶ |
| ۳۳ - کافی، اصول ۴۳، ۵۹، ۱۰۴، ۱۱۶ | ۱۵۸، ۱۵۸، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۳ |
| ۳۴ - کنز اللغة ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۷ | ۱۵ - خصال ۱۶۲ |
| ۳۳۲، ۳۲۸ | ۱۶ - شرح اشارات ۱۵، ۱۸ |
| ۳۵ - لمعات الہیہ ۲۴، ۳۲، ۳۵، ۴۷ | ۱۷ - شرح اصول کافی ۶۱، ۱۳۴، ۱۳۶ |
| ۹۶، ۱۳۵، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۵۳ | ۲۴۴ |

۱۶۵، ۱۶۴، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳،	۳۶- مجالس المؤمنین ۱۱۵، ۲۹۳، ۲۹۴،
۱۷۳، ۲۵۵، ۲۸۷، ۳۱۵، ۳۶۸	۲۹۶
۴۱- نقدالمحصل ۱۸۶	۳۷- مجلی ۲۹۳، ۳۰۶، ۳۶۴
۴۲- نوادرالعلومه ۲۹۳، ۳۵۲	۳۸- معارف ۷۵
۴۳- نهج البلاغه ۹۴، ۲۳۶، ۲۸۹	۳۹- مفاتیح الغیب ۸۰
	۴۰- نفایس الفنون ۷۵، ۷۶، ۱۰۴، ۱۰۸،

قبائل و گروه‌ها

۹- عرفا ۲۴، ۵۶، ۶۱، ۶۷، ۷۵، ۷۶،	۱- اشاعره = اشعری ۷۲، ۲۳۰
۱۱۷، ۱۲۲، ۱۶۲، ۱۷۷، ۱۹۷،	۲- اشرافیین ۲۴
۲۱۰، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۹	۳- امامیه ۷۱
۱۰- مانوی ۷۲	۴- بنی‌امیه ۱۱۵
۱۱- متکلمین ۲۴، ۳۷، ۱۱۹، ۱۵۰،	۵- تشیع ۲۹۵
۱۹۸، ۲۱۶	۶- ثنوی ۷۲
۱۲- مشائین ۲۴	۷- حکماء ۲۴، ۵۶، ۷۱، ۱۱۹، ۱۵۰،
۱۳- معتزله ۷۱، ۷۲، ۲۳۳	۱۶۲، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۲۶،
۱۴- مفسرین ۵۹	۲۳۱، ۲۵۰
۱۵- یهود ۸۷، ۹۱	۸- صوفیه ۲۷۳

انوارِ جلیہ

تالیف

حکیم مجتہد ملاح عبداللہ زونری علیہ رحمۃ

بالعزیز و فیض و مقدّم

شیخ جلال الدین شنیانی

دہشت - شعبان ۱۳۹۴ / شہزاد ۱۳۵۳

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فُؤُوسَنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

فلسفۀ اسلامی

لمعات الهیّه بزبان فارسی، در الهیات بمعنای اخص، اثر دیگر مؤلف کتاب حاضر،

ملا عبدالله مدرس زنوزی، در دست چاپ است .

انوار جایہ «شرح حدیث حقیقت» از سلسلہ آثار نفیسِ فلسفی
و عرفانی درچهار قرن اخیر است کہ بوسیلهٔ این جانب منتشر
می‌شود .

سید جلال الدین آشتیانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جل جلالك و تعالى شأنك ، اللهم تفردت فى وحدانية ذاتك فليس
كمثلك شيء ، ولا يماثلك شيء ، وانت القاهر على كل شيء ، وتوحدت فى
فردانية صفاتك فليس فوقك شيء ، ولا يشابيك شيء ، وانت القادر على كل
شيء ، وتقدست فى أسمائك فليس قبلك شيء ولا يشركك شيء ، وانت القائم بكل
شيء .

ولا ضد لك فى ملكك ولا منازع لك فى سلطانك ولا مشارك لك فى امرك ،
تجلّيت بأنوار جمالك وشارقات جلالك على هياكل الهويات ومظاهر الأنبيات ،
فصارت شواهد ودلائل على ربوبيتك ، وآيات بينات ورايين ساطعات على
احديتك ، وحججاً باهرة اشعة لامعة على وحدانيتك ، وانواراً ساطعة وشهباً
ثاقبة على قيوميتك ، وزبراً لائحة وبيّنات واضحة على قاهريتك .

فشهدت الأشياء كلها؛ لاهوتها وناسوتها، ملكها وملكوتها، امرها وخلقها ،
غيبها وشهادتها ، أرضها وسماها ، على انك انت الله الواحد الأحد متفرداً صمداً
الحى القيوم الذى ليس له حدٌ محدود ، ولا وقت معدود ، ولا اجل ممدود .
والثابت الذى لا تغيرُه صروف الأزمان ، ولا تصرفه حدوث الأكوان ، ولا يؤثر
فيه مرور الاقران ، والعالم الذى لم يعزب عن علمه دقائق الأشياء وجلالها ،
كلياتها وجزئياتها ، ظواهرها وبواطنها .

«فانت الظاهر لكل شيء فلا يفوتك شيء ، وانت المعروف لكل شيء ، فما
جهلك شيء . سبحانه اللهم جل ذكرك وعظم قدسك وتعالى جددك وعز جارك ،
احتجبت بسجحات جلالك ولمعات وجهك عن دقائق مشاهدات أبحار عيون
الناظرين من السابقين واللاحقين ، واختفيت بجلالتك وعظمتك عن عقيمات بصائر
عقول المتفكرين من الأولين والآخرين ، واستترت بأنوارك القاهرة وأضواءك

الباهرة عن جليات مكاشفات مسراة سريرات العرفاء الكاملين من ملائكتك المقربين وانبياءك المرسلين وأولياءك الفائزين ، فكيف عن دونهم بمراحل ومنازل من القرب اليك والزلفى ليدك والتوكل عليك والتسليم لك والإنجذاب بشرائهم اليك ، والتبتل بسرائرهم عليك ، وكيف يدرك كنه صفاتك العليا و حقيقة أسمائك الحسنى ، وانت بالمنظر الأعلى وكمالاتك فوق مالا يتناهى .

كيف وانت نور الأنوار وسر الأسرار كما ورد فى الآثار «فاعتبروا يا اولى الابصار لعلمكم تعقاون» وتعلمون انه كنز مخفى لا ينال غوره ولا يدرك كنهه ولا يوصف عظمته وكبريائه ، لا يباخه بعدالهمم ولا يناله غوص الفطن ، ولا ينتهى اليه البصر ، ولا يصل اليه الفكر .

فسبحانك اللهم حارت فى نيل ذاتك وصفاتك عقول العقلاء وفهوم العلماء ، ووليت فى ادراك جمالك وجلالك أنظار الحكماء وأسرار العرفاء ، فما عرفك من عرفك حق معرفتك ، وما أحاط بجلالتك وعظمتك علم من علوم عبادك ، وما بلغ من بلغ اليك حق الوهول فينا من شهد بذاته على وحدانيته وفردانيته ، واحتجب بجلالته وعظمته عن بصائر مخلوقاته ومصنوعاته .

صل على وسائط جودك ورحمتك ، وسائل فيضك وفضلك ، سيّما على افضل بريتك واكمل خليقتك ، صفوة خلقك ، وامرك وخلاصة صنعك وابداعك ، خاتم سفراءك ورسلك ، وقدوة أصفياك وأولياءك ، رحمتك على العالمين وخليفتك فى السماوات والأرضين ، و حجتك على الأولين والآخرين ؛ اول الاوائل فى البدايات وآخر الأواخر فى النهايات ، نور الله الذى لا يطفى ونعمة الله التى لا تحصى ، وحجة الله التى لا تخفى ؛ قطب فلك النبوة والرسالة ، و مركز دائرة الخلافة والولاية ، محمد المبعوث بالحجج الباهرة والآيات القاهرة والبيّنات الواضحة والأنوار الساطعة على كافة البرية وعامة الخليقة ، المنعوت بالنعوت الفاخرة ، والأخلاق الفاضلة ، والأوصاف الكريمة ، والحمد الجليل والأفعال الحميدة والفعائل المرضية والمحاسن الجميلة والمسالك الجليلة والمعارف العلية .

وصل على الشمس الطالعة من صبح الآزال ، والبدور اللامعة من مطلع الأنوار ، والنجوم الشارقة من منبع الأسرار ؛ اعلام الورى وكلمات الله العليا والأرضين

السفلى ، الذين بهم تمت الكلمة ؛ كملت المعرفة وعمت العمة .

و بولايتهم قامت الحجة ، وارتفعت الظلمة واستقامت الحجة و بقائهم تظهر العدالة وترتفع الضلالة وتقوم القيامة؛ صلاة زكية نامية متواترة متوالية متصلة لا انقطاع لأمدها ، ولا انقضاء لمدتها ؛ صلاة تدوم وتضاعف ابد الآبدين ودهر الداهرين .

فسبحانك اللهم اهدنا الى صراطك المستقيم الذى انعمته لأولياك الكاملين الذين كشفت سبحات جلالك عن سرائرهم وضمائرهم ، ومحويت ظلمات الأوهام وحجب الأستار عن قلوبهم وبصائرهم ، حتى وصلوا الى قدس جنابك وبلغوا الى نزهة فناءك واستغرقوا لجج بحار احديتك وغاصوا فى طمطم يم وحدانيتك ، وانجذبوا بكليتهم وشرائرهم (١) وتوحيدك واصبحوا فاشرقت الأنوار من صبح الأول على هياكل سريراتهم وتلاأت أضواء شمس الحقيقة فى بواطن ضمائرهم وترسخت الأشجار اليك والزلفى لديك فى مكان سرائرهم ، وطلعت شروق صبح الأزل على ذواتهم وانياتهم وانظمت سرج القلوب وشهب العقول عن سرائرهم وبصائرهم ، فماتوا قبل ان تموتوا ، فاندكت جبال انياتهم عن عيونهم ومشاعرهم ، وارتحلوا عن دار الغرور الى دار السرور ، و أرواحهم معلقة بأبدانهم « فطوبى لهم - ثم طوبى لهم » .

واجعلنا اللهم من حزبهم وعشائرهم ، وخلقنا باخلافتهم وملكانهم و ارزقنا مقاماتهم ودرجاتهم ، واسلك بنا مسالكهم ، واحينا حياتهم ، وامتنا مماتهم ، و ألف بيننا وبينهم فى الوصول الى مرضاتك ، والبلوغ الى كراماتك ، والتسليم لك والأنجذاب اليك والتمتع بالنظر الى وجهك ، انك ذو من عظيم و احسان قديم ، وانك جواد كريم « وانت على كل شىء قدير » .

اما بعد چون سلطان سلاطين ايران و توران و پادشاه كيوان مقام ملت حنيفه اسلام وايمان ، صاحبقران سليمان شوكت و دارا دربان سكندر حشمت ، قطب ثابت فلك سلطنت وخلافت ومركز قايم عظمت وجلالت، اوج بلنديايه آسمان سرورى وشهريارى ، وآفتاب درخشنده مذار سلطنت وفرمانفرمائى، معدن جواهر كمالات صورى و معنوى ، ومنبع ماهيات فضائل كسبى وجبلى.

عدالت گستری که از میامن توجهات همایونش (۱) خاکدان ایران که از صدمات متواتره دوران، مندرس و منطمس، و از تقلبات متوالده ارباب طغیان، منهدم و منعدم گردیده بود - طراوت بر طراوت افزوده؛ رشک گلستان ارم گردیده.

صحاری بایره و بوادی غایرداش مزارع و باغستان و جبال شاهقه و بیشه‌های بیغوله‌اش منازل و گلستان گردیدند. عدالت‌پروری که صیت عدل و دادش قاف تا قاف عالم را فرو گرفت، فطاع طریق امن و امان مظلوس و منکوس گردیده، طریق مظلومه دیار عدم و نیستی پیمودند.

داور دادگر، و شهریار عدالت گستر، جهان معانی حلیم و وقار، و مظهر اعظم الطاف بی‌نهایت حضرت آفریدگار، معدن جواهر جود و کرم و منبع لالی سجایا و شیم.

شهریاری که شعاع آفتاب جود و سخایش بر همه ذرات جهان و جهانیان تابیده، و از بر تو ید و بیضای کرم و احسانش دلایای ساکنان صفحه غبرا، روشن گردیده - از رشحات محاب جودش، زر و گوهر، دامن، دامن و از قطرات

۱- قسمت مهمی از خاک ایران بل که سرسبزترین بلاد کشور عزیزما از بی‌کنایتی و عیاشی و خردخواهی همدن فتحعلی‌شاه قاجار، خان مغفور بتصرف دولت تزاری روسیه درآمد و فدای امیال همین سلطان اسکندر حشمت شد و بدبختی ایران در زمان سلطنت او شروع شد و انضمار و انهماک او در شنوات نفسانی هرگز او را بنکر جبران این ضایعه و اناده حیثیت مردم این مملکت نینداخت و از وجود سرداران شجاع و وطن‌پرست لایق و شایسته استفاده نکرد اگرچه ظلم و ستم و قتل عام آقامحمدخان خواجه قدری زمینه از دست رفتن برخی از بلاد را فراهم نمود و همیشه در مملکت دشمنان خارجی از ناوضایتی مردم سوءاستفاده مینمایند ولیکن غلبه با وطن‌پرستان ایرانی بود و اگر راحت‌طلبی فتحعلی‌شاه، خاقان‌گیتی‌ستان به او مجال میداد یک قسمت مهم از بلاد نازنین ما از تحت تصرف وسلطه بیگانگان خارج می‌شد. آقامحمدخان با همه ظلم و ستمی که بر مردم روا داشت هنگام رسیدن بسطنت متعهد شد که تا خاک ایران را به وسعت زمان دنیویه نرساند تاج‌گذاری نکند، و از آنجایی که یک سردار باکنسایت جنگی بود به خود وفانمود، جانشین او با آنکه در اوائل یک سردار لایق جنگی بود بالاخره استعداد تن‌پروری او را مبدل به شخص بی‌کنایتی نمود و زمینه بدبختی ملت‌مارا فراهم نمود و بتدریج و بدفعات متعدد قسمتهای آبادی از کشور را اجانب تصاحب نمودند.

ابر مطیر سخایش دُر و جوهر، خرمن، خرمن خلق کریمش نافه گشای مشک ختن،
و فیض عمیمش غیرت افزای دُر عدن .

قبله عالم ، شهنشاه اعظم ، ملاذامم ، ملک الملوك العرب والعجم ، حامی
الملة والشريعة ، وحافظ المذهب والطريقة ، السلطنة العظمی ، والخلافة الکبری ،
والسجایا القصوی ، والمنايا العلیا ؛ رفیع الهمم ، شریف الشیم ، معدن العدالة
والشرافة ومنبع السخاوة والسماحة .

له همم لا منتهی لكبارها و همته الصغری اجل من الدهر
له راحة ؛ لوان معشار جودها علی البرکان البر امدی من البحر
السلطان ابن السلطان الخاقان ابن الخاقان ، الغازی فی سبیل الله والمجاهد
فی دین الله السلطان الأعظم فتح علی شاه قاجار « خلد الله ملكه وسلطانه ، و ادام الله
خلده وبقاء » وجعله قاهراً علی الكفرة والأشرار ، غالباً علی الفسقة والفجار ،
باسطاً بساط العدل والأنصاف ، قالماً لأصول الظلم والجور والاعتساف ، بالنبی وآله
الأخيار الأشراف .

دائماً بجذبات توفیقات ربانی و تجلیات تأییدات یزدانی ؛ ابواب فتوحات
معارف وحقایق برعرش بلندپایه قلبش گشوده ، در کشف اسرار شریعت غراء و
فهم غوامض ومشکلات احادیث و اخبار ائمه هدی « علیهم التحية والثناء » بجد
تمام واهتمام با علمای اخیار وفضلاى نامدار ، در آن ابواب مباحثه ومذاکره
فرموده ، بتحصیل حقایق معارف وکشف غوامض أحادیث اشتغال دارند ، و
باینجهت محنات بسیار ومؤلّفات بی شمار ، از فنون علوم تصنیف وتألیف یافته
اطراف و اقطار عالم را فرو گرفته اند .

الحق هریک در حل مشکلات وغوامض ، حراغیست فروزنده ، و در کشف
رموز دقایق آفتابی است درخشنده ، در صنّحات اوراق هریک ، انوار علوم و
معارف مثبت ، و در لمعات ابواب هریک ، اسرار معانی وحقایق مدرج .

لهذا نتیجه کبرای خلافت باهره و ثمره عظمای سلطنت قاهره سلاله خانواده
عزت و جلال و نقاوه بارگاه حشمت وعظمت ؛ سروری که درگاه عظمت و
جلالش امنای ارکان دولت را ملجأ ومأوا ، وبارگاه فلك فرسایش امرای عظام

سلطنت و خلافت را ملان و منجا .

بزم فرح افزایش رشك گلستان ارم ، و مجلس مسرت بخشایش مشحون از
نونهالان ترك و دیلم ، دل دریامثالش جواهر فتوت و سخا را معدن ، و دست
بحرنوالش ینابیع جود و کرم را مخزن ، تلاطم امواج و انعام واحسانش ،
اقطار عالم را فرو گرفته ، و از ابر مطیر جود و سخایش دلهای جهانیان خرم
گردیده .

اوصاف جلیله و أخلاق کریمه اش از آن بلندتر که بهیچّ تقریر و بیان درآید ، و
خصال حمیده و ملکات مرضیه اش از آن بالاتر که در صفحات اوراق اشجار گنجد ،
و یا در صحایف الواح لیل و نهار تحریر یابد .

مجلس بهشت آئینش مجمع فضایل عظام ، و محفل بهجت قرینش مرجع
علمای کرام .

مالك رقاب امم ، نایب مناب شاهنشاه اعظم ، نواب مستطاب ، فلك جناب
معلى القاب ، شاهزاده اکرم ، ظل ظلّ اللهی علی شاه «ادام الله ظلّه و بقاءه و زاد الله
عزته و شوکته» دائماً بمقتضای کلام معجز نظام «الولد سیرابیه» تحصیل معارف
حقیقیه و معالم دینیّه و کشف غوامض و مشکلات احادیث ائمه اثناعشریه بشدت
تمام مایل و راغبند .

«بابه اقتدی عدی فی الکرم»

و من یشابه ابه فما ظلم»

لہذا در حینی که موکب همایون شاهنشاهی در سنه هزار و دوست و چهل و
پنج هجری قمری (۱۲۴۵) مملکت فرح افزای فارس و عربستان را، مقر سرادقات
جلال ، فرموده بودند حدیث کمیل بن زیاد النخعی «رضی الله عنه» که از غموض
و اشکال ، مشهور آفاق است ، بنظر مبارک نواب مستطاب رسیده ، و بعد از تفطن
بغموض و بطون ، و اشکال و اغلاق آن حدیث شریف باین فقیر قلیل البضاعه که
مشهور به ملا عبدالله مدرّس زنوزی تبریزی است ، فرمودند که شرح مستوفائی
بآن حدیث شریف بنویسم و — ما أمکن — غوامض ، و اسرار آن را، کشف نمایم ،
تا تحفه بارگاه سلطنت و خلافت نماید ، و باین وسیله ، بمزید توجهات همایون

شاهنشاهی اختصاص یابد .

زبانِ حالم «گویا» آمد که آن حدیث لطیف ، آفتاب است و این فقیر، ذره،
و آن کلام محیط دریا است و این حقیر ، قطره ، ذره را چه نسبت بافتابست و قطره
را چه مناسبت با دریا.

حوض با دریا ، اگر پهلوی زند خویش را از بیخ ، هستی برکند
چون حکم ، جازم و امر ، لازم ، و مأمور ، معذور ، و میسور ، مقدور (و ملبور
و مقدور کذا در اصل) و امتثال واجب و انقیاد لازم آمد، اطاعت حکم جهان گشای
ظل همایون شاهنشاهی نموده ، مبادی مقدمات و اشراقات و لمعات ، از مشکات
ولایت و طهارت و اصول حقیقت و معرفت و قوانین توحید و حکمت ، استخراج
نمودم که هریک در کشف اسرار ، و حقایق آن حدیث شریف انواری است که
از صبح ازل بر هیاکل قلوب و ابصار تابیده ، و در اظهار رموز ، و دقایق آن
کلام لطیف ، شارقاتی است که از مشرق انوار ، برمشاهد ضمائر و سرائر تجلی
نموده ، و باوجود این لطایف و دقایق و این حقایق و معارف ، چه بسیار از نتایج
انوار توحید ، از بطون امهات آن مبادی و اشراقات ، متولد گردیده بحد
مشاهده و مکاشفه آمده اند ، و چه بسیار از اصول و اسرار مقامات و درجات
عرفان از اصلاّب آبای آن معدنات و لمعات ، کالشمس فی رابعة النهار (۱) مشاهد
و عیان گردیده ، و چه بسیار از غوامض و مشکلات احادیث و اخبار ائمه هدی
علیهم التّحیة و التّناء ، در ذیل این لمعات و اشراقات ؛ پرده اختفا از رخساره حیا
انداخته مشهود خاص و عام گردیده اند . و مسمی نمودم این رساله شریفه خاقانیه
را ، و این ذخیره کریمه سلطانیه را ، بانوار جلیه ، در کشف اسرار حقایق علویه
و مرتب گردانیدم آن را بمقدماتی ، و تعبیر نموده ام از هر مقدمه بلمعه یا شارقه
«والله المستعان وعلیه التّکلان» .

لمعة میزانیة

[در بیان ماهو و هل هو و ثم هو ، که امهات مطالبند]

بدانکه گاهی بلفظ «ما» سؤال کرده میشود از ماهیاتِ حقایقِ متحصّله در اعیان .

و گاهی سؤال کرده میشود به او ، از ماهیات و مفهومات اشیاء غیر متحقّقه الحصول در اعیان .

اول را «ماء» (اشاره به هلیت بسیطه و هلیت مرکبه) حقیقت گویند .
دوم را «ماء» شارحه .

و در جواب اول ، حدود حقیقیه واقع میشود .
و در جواب دوم ، حدود اسمیه .

و گاهی بر سبیل توسّع ، و یا در نزد اضطرار ، رسوم حقیقیه ، قائم مقام حدود حقیقیه ، و رسوم اسمیه ، قائم مقام حدود اسمیه میشوند ، و گاهی حدود اسمیه و رسوم اسمیه ، مفسّر میگردند حدود حقیقیه و رسوم حقیقیه را .

و اینمعنی در صورتی متصور است که معرّف در نزد معرّف در حین تعریف محقق الوجود نباشد ، و بعد از آن برهان قائم شود بروجود او ، چنانکه طریقه و دیدن ارباب تصانیف است در اوایل تصنیفات خود ، و یا در اوایل أبواب فصولی که معنون ساخته اند از برای اثبات هلیه بسیط ، از برای موضوعات مسائل ، از اینجا ظاهر میشود از تصدیق بوجود ، و از بیّنات است که تصور شیء مقدم است بر تصدیق بوجود او و «ماء حقیقت» بعکس «ماء شارحه» است در آن باب ، زیرا که تا مفاد «هلیت بسیطه» محقق نباشد «ماء حقیقت» متصور نمیشود ، چنانکه از تعریف «ماء حقیقت» منکشف گردید .

و بسوی اینمعنی اشاره نموده است محقق طوسی «قدس سره القدوسی» در منطق کتاب تجرید بکلام خودش : «و یتخلّل بین مطلبی ما» یعنی هل بسیطه واسطه میشود در میانه دو مطلب ما ، که «ماء شارحه» و «ماء حقیقت» باشد .
و از این بیانات و تبیانات منکشف میشود در نزد صاحب فطنت که تعریف

حقیقی (معنای تعریفی که افاده میکند معنای غیر حاصل را در اذهان) منقسم میشود به هشت قسم، زیرا که تعریف اولاً حد است یارسم، و هر يك از اینها تام است و ناقص، و هر يك از اقسام اربعه، حقیقی است یا اسمی.

معنی در جواب «ماء حقیقت» واقع میشود یا در جواب «ماء شارحه» و از اقسام تعریف، نوع دیگر است که آن را تعریف لفظی گویند، و آن عبارتست از تفسیر لفظی، بلفظ اشهر از آن لفظ در محاورات اهل لسان، اگرچه مسمی بنظر و فکر محتاج نباشد، مثل اینکه بگویند: غضنفر اُسد است، و سعادانه نبت.

و از این باب است تعریف وجود به ثبوت، و تعریف وجوب، به ضرورت وجود، و تعریف امتناع بضرورت عدم، و تعریف امکان بعدم ضرورت وجود و عدم و همچنین است اکثر امور عامه که در علم کلی از علم الهی، مذکور میشوند (۱). خلاصه کلام، مقصود بالذات در این تعریف، تعیین مسمی است، از مغایر معانی حاصله در اذهان نه حصول معنای غیر حاصل. متدبیر باش.

[بیان مطلب - لم هو - و اقسام آن]

و بدانکه از جمله امهات مطالب مطلب «لم هو» است و باو گاهی سؤال کرده میشود از سبب حصول.

حصول اگر از برای اصغر در اذهان، خواه حد وسط در خارج نیز سبب حصول اکبر از برای اصغر باشد یا نه.

اول را بجهت اینکه مشتملست بر لم شیء که عبارت از علت خارجی آن شیء است برهان لمّی گویند.

و دوم را بجهت اینکه در این قسم از علم بانیّت و تحقق معلول، علم بتحقیق علت حاصل میشود، برهان انّی گویند، مثالش: چرا عالم حادث، و اله عالم واحد است؟ و چرا محمد بن عبدالله «صلی الله علیه و آله» پیغمبر، و علی بن ابی طالب «علیه السلام» خلیفه بلا فصل است؟

۱ - نظیر مفاهیم کلیّه عارض وجود مطابق مانند: حدوث، قدم، مجرد، مادی، وحدت، کثرت و غیر اینها از مفاهیم عامه و معانی کلیه که در نفس به ارتسام اولی مرتسم می شوند.

و تعبیر از این مطلب بواسطه دراثبات ، و واسطه در تصدیق است .
و گاهی سؤال کرده میشود بآن ، از سبب وجود شیء در اعیان ، خواه سبب
فاعلی باشد یا غائی ، مثال اول چرا سنگ مقناطیس جذب آهن و آتش تسخین
نماید ، و چرا ممکن محتاج بعلت است ؟

در جواب گفته میشود که سبب جذب مقناطیس و تسخین آتش ، صورت طبیعت
آنها است و سبب تحقق احتیاج در ممکنات امکان آنها است نه حدوث آنها ، زیرا
که امکان یا عبارت است از تساوی دو طرف وجود و عدم ، و یا مستلزم تساوی
طرفین است .

و در هر دو صورت اگر محتاج نباشد بعلت ، ترجیح بالمرجح لازم میآید ، و
آن بدلیل بطلان بلکه موجب تناقض است .

و مثال دوم چرا خانه میسازی و چرا معالجه میکنی ؟

در جواب اول گفته میشود تا محل سکنی باشد .

و در جواب دوم گفته میشود تا صحت یابم ، و همچنین است سؤال از غایات
عقلیه و غایات طبیعی .

بدانکه از این باب است که مطلب «لم هو» مؤخر است از مطلب «هل هو»
بسیطه باشد یا مرکبه ، زیرا که بلم هو ، سؤال از علت وجود و نفسیت شیء است
اگر هل بسیط باشد ، و از علت وجود رابطی شیء است اگر مرکبه باشد . و از این
باب است که تا تصدیق بوجود فی نفسه یا رابطی متحقق نباشد ، سؤال از علت لایعنی
و غیر معقول است .

گفته میشود : آیا حرکت موجود است یا نه ؟

هر گاه در جواب بگویند : بلی . سائل میگوید : لم هو ؟

و همچنین گفته میشود : آیا ممکن محتاج است یا نه ؟

هر گاه بگویند : بلی . سائل میگوید : لم هو ؟

و بسوی این معنی اشاره است کلام محقق طوسی «قدس سره القدوسی» در
منطق کتاب تجرید «و یتصل لم هو بهل هو ، فیتبعه یعنی لم هو» متصل میشود
بهل هو ، و تابع میشود او را .

و تصریح نموده است باین معنی رئیس محققین در منطق اشارات بکلام خود «ولا شك ان مطلب — لم — بعد — هل — بالمرتبة ، بالقوة او بالفعل» .
مثال زده است شارح اشارات محقق طوسی از برای بالفعل بکلام خود «هل القمر منخسف؟» پس هرگاه بگویند بلی ، سائل میگوید : «لم هو» و مثال زده است از برای بالقوه بکلام خود «لم ينخسف القمر؟» .
زیرا که در این کلام ، حکم بانخساف بالقوه است نه بالفعل .
اصل کلام این است «هل ينخسف القمر» پس اگر گفته می شود سائل میگوید :
«لم ينخسف؟»
پس در جوابش میگویند : زمین حایل خواهد شد در میانه آفتاب و جرم
قمر . متفطن باش

[بیان آنکه لم هو در نظر دقیق از مطالب تصویریه است]

و بدانکه اگرچه در نزد جلیل از نظر — مطلب لم هو — از مطالب تصدیقیه است ، و تصریح نموده است باین معنی محقق طوسی «قدس سره القدوسی» در شرح منطق اشارات ، و فرموده است آن محقق در مقام تقسیم مطالب علمیه باصول و فروع ، که اصول عبارتند از مطالب کلیه ، که چاره ای از آنها نباشد ، و ممکن نباشد که غیر آنها قائم شود در مقام آنها ، و فروع عبارتند از عبارات جزئی که لابد منها باشد ، و تواند که غیر آنها قائم شوند در مقام آنها .

قسم اول را امهات می نامند ، و آنها در نزد بعضی از منطقیین سه قسم است :

اول — هل هو

دوم — ما هو

سوم — لم هو

و هر يك منقسم میشود بدو قسم چنانکه پیشتر گردید .

و بعضی «ای شیء» را نیز از امهات شمرده اند .

پس در نزد آنها ، امهات مطالب چهار قسم است ؛ دو قسم از آنها از برای

تصور است و آنها «ما» و «ای» است .

و دو قسم از آنها از برای تصدیق است ، و آنها «هل» و «لم» است .

و در نزد طایفه اول ، ما ، از برای تصور است ، وهل ، ولم ، از برای تصدیق .
تمام شد کلام محقق . و علامه حلی «رحمة الله علیه» نیز در شرح منطق تجرید باین
معنی تصریح نموده است ، ولیکن در نزد دقیق از نظر ، منکشف میشود که مطلب
- لم هو - از مطالب تصویری است ، نه از مطالب تصدیقیه .

بیانش آنست که واجب الوجود بالذات محالست اینکه بعلت محتاج باشد ،
والا خلاف فرض ثابت میشود .

پس مطلب - لم هو - در واجب ذاتی و ممتنع ذاتی متصور نمیشود ، و منحصر
می باشد جریان آن ، بممکنات و معلولات .

و احتیاج ممکنات بعلت مطلقه ، بعد از تصور معنای امکان ، - کما ینبغی -
از فطریات و بدیهیات است ، مثلاً احتیاج جذابیت آهن و سخونت آب ، و افتقار
ممکن و انحصاف قمر ، بعلتی از علل ، از بیانات و بدیهیات است و بهیچ وجهی از
وجوه ، محل پرسشی و استفسار ، و قابل سؤال و جواب نیست ، بلکه سؤال کننده در
آن باب ، مورد سخریه و استهزا است و منسوب باصحاب جنون و سوداست . زیرا که
حاصل سؤالش اینست که سخونت آب مثلاً آیا علت دارد یا نه ، و سیاهی جامه
آیا علت دارد یا نه ، بلکه واجب الوجود بالذاتند که بحسب ذات خود از علت
مستغنی می باشد ؟ پس بحد انکشاف آمد که مقصود بالذات از سؤال به - لم هو -
بیان خصوصیات و ماهیات علل است ، نه تصدیق بوجود علتی از علل ، و نه تصدیق
بوجود خصوصیتی از علل ، زیرا که تصدیق بوجود خصوصیتی از خصوصیات است
علل نیز حاصل است ، و در حقیقت تردد و تشکک در این است که خصوصیت
موجوده در مثال افتقار ، امکان است یا حدوث ، و در مثال سخونت ، آتش است
یا آفتاب ، و بر مثال بنا ، سکنی است یا فروش ، حتی در صورتی که سؤال از حد
وسط شود ، در حقیقت سؤال از خصوصیت و ماهیت حد وسط است ، نه از حد وسط
بوجه اطلاق .

اگر کسی بگوید که نفس حد وسط علت تصدیق نیست ، بلکه ثبوت حد وسط
از برای اصغر از باب تصدیق است نه از باب تصور ، جوابش آنست که تصدیق گاهی
ملاحظه میشود از آن جهت که تصدیق است ، و گاهی ملاحظه میشود از آن جهت
که مفهومی از مفهومات و صورتی از صور و ماهیتی از ماهیات است ، و باین اعتبار

از باب تصور است نه از باب تصدیق .

و باین معنی اشاره است کلام محقق طوسی درمباحث اعراض کتاب تجرید
«وقد یصح تعاقب کل من الاعتقاد العلم بنفسه وبالاخر» یعنی صحت دارد که تصدیق
متعاقب تصور شود .

متفطن باش و اخذ کن این تدقیق لطیف و این تحقیق شریف را و غنیمت شمار .
و شارح مقاصد اشارات محقق طوسی «قدس سره القدوسی» باینکه اوایل
کلماتش صریح است دراینکه مطلب — لم هو — از بهاب تصدیقات است ، و آخر
کلماتش مشعر است برتفطن او باین دقیقه که بیسط تمام تحقیق نمودم . آن محقق
فرموده است که دراین مقام نکته ایست ، ملخص آن نکته اینست : ممکن است که
بگوئیم اُس مطالب دوقسم است ، یکی از برای تصور است و او — ماهو — است
و دیگری از برای تصدیق ، و او — هل هو — است و باقی مندرج است در آن دوقسم .

و — لم هو — که از امهات معدود است ، مندرج باشد در — ماهو — .
و کلام شیخ که فرموده است «و کانه یسئل بلم هو ، و عما هو — الحد الأوسط
او عن ماهیة السبب» اشاره باین نکته است . تمام شد ملخص کلام شارح محقق .
متفطن باش و بدانکه از جمله مطالب — ای شیء — است و باو ، سؤال کرده
می شود از ممیزات شیء ، ذاتی باشد آن ممیز ، یا عرضی .
اول معدود است از مطالب علمیه ، نه ثانیه ، چنانکه شارح سابق الذکر تصریح
نموده است .

پس فصول که از ممیزات ذاتیه اند در جواب او ، واقع میشوند قریبه
باشند یا بعیده ، نه عرضیات خاصه .

[اشاره بآنکه — ای شیء — از امهات است یا فروع]

ولیکن محل تنازع و تشاجر است در نزد اهل میزان ، اینکه — ای شیء — از
امهات است ، یا از فروع مطالب شمرده اند ، بجهت اینکه گاهی جواب باو ، مشتمل
بر همه ذاتیات است ، پس «ماهو» قائم میشود در مقام او ، و مذکور شد که اصول
و امهات ، قائم مقام ندارند .

وبعضی از امهات مطالب شمرده‌اند ، بجهت اینکه گاهی بماهو سؤال از تمام حقیقت مشترکه است ، وجوابش در این صورت چنین است ، پس مطالب دیگر لازم است که باو سؤال از ممیزات ذاتیه واقع شود .

بلی اگر به «ماهو» سؤال از حدود حقیقت مختصه شود ، جواب «ماهو» در صورت اول مشتمل میشود بر همه ذاتیات تفصیلاً ، و در صورت ثانیه اجمالاً .

تتمیم و تکمیل

[در بیان فروع مطالب]

بدانکه از جمله مطالب «کم‌الشیء» است و باو سؤال کرده میشود از مقدار شیء و از جمله مطالب — این‌الشیء — است و باو سؤال کرده میشود از مکان شیء و — متی‌الشیء — است و باو سؤال کرده میشود از زمان شیء .
و — من‌الشیء — است و باو ، سؤال کرده میشود از عوارض مشخصه شیء .
و این مذکورات از فروع مطالبند نه از امهات و اصول ، بجهت اینکه هل مرکبه ، قائم میشود در مقام آنها ، در صورتیکه ماهیات اینمطالب معلوم و انتساب آنها بموضوعات مجهول باشد گفته میشود در مقام کم‌الشیء ، هل مقداره کذا ؟
و در کیف هو ، هل هو علی حال کذا ؟

و در مقام «این‌هو» هل زید فی الدار ؟ و هکذا در باقیماندها .

و اما هرگاه ماهیات آنها معلوم نباشد ، پس هل مرکبه ، قائم نمیشود در مقام آنها ، مثلاً کسی که — دار — را شناسد نمیتواند بگوید : هل زید فی الدار . بلکه میگوید : این هو ؟ .

و کسی که — سواد — را شناسد : نمیتواند بگوید : «هل زید اسود» ، بلکه میگوید : «کیف هو» ؟

چنین بیان فرموده است محقق سابق‌الذکر در شرح اشارات (متفطن باش) .

حکمة الهیّة

[تحقیق در اتحاد ماهو و لمهو.]

بدانکه در این مقام نکته است شریفه و دقیقه ایست لطیفه و مطلبی است غامض و مسلکی است غائر ، فهمش کماهو حقه بتلطیف از سر و تجرید از ذهن محتاج است ، و ا - اینست که گاهی مطلب - ماهو - و - هل هو - و مطلب - ماهو - و - لم هو - متحد می باشند ، باینکه محقق گردید که مطلب - ماهو - تصور ماهیت است و حقیقت ، و مطلب - هل هو - تصدیق بمفاد هلیت بسیطه یا مرکبه است . یعنی تصدیق بموجودیت فی نفسه شیء ، و یا تصدیق بموجودیت شیء - از برای شیء است .

و از این باب است که تصور ، غیر تصدیق ، و وجود ، غیر ماهیت است . و همچنین محقق گردید که «لمهو» سؤال از علت و سبب وجود خارجی یا عقلی شیء است .

و «ماهو» سؤال از ماهیت و حقیقت آن شیء است .

بیان این دو مطلب شریف کما ینبغی ، بسط تمام از کلام می خواهد نه این وجیزه را گنجایش بسط و بیان است و نه این فقیر را مجال کشف و تبیان ولی در وجه اجمال در بیان مطلب اول می گویم : براهین عقلیه و حجج نیره ، قائم است باینکه موجود بالذات در خارج و متحقق بالاصالة در اعیان ، انحای وجوداتست نه اقسام ماهیات ، و مراد از موجود بالاصاله و بالذات در اعیان ، آنست که حیثیت ذات و مرتبه حقیقتش عین حیثیت موجودیت و تحقق باشد ، و او را سوای تحقق در اعیان ، حقیقتی محقق و متصور نباشد .

پس حقیقت او ، عین موجودیت [است] و موجودیت او [غیر] عین حقیقتش در خارج نباشد ، لهذا در اندهان حاصل نمیتواند شد ، والا انقلاب حقیقت ، ثابت و انسلاب ذات ، لازم خواهد بود .

پس تصور و ادراک حقایق وجودیه و انیات خارجیه ، منحصر است بشهود و حضور آنها در نزد مدرک بعلم اشراقی حضوری ، بحیثیتی که جهت انکشاف و حضور

آنها ، بعینها جهت موجودیت و تحقق آنها است ، و جهت مابه‌الانکشاف که جهت علمیّت است ، بعینها جهت منکشیّت و معلومیّت است . پس تصور و ادراک حقیقت آنها که عبارت از مطالب «ماهو» است ، عین حقیقت آنها ، و حقیقت آنها عین موجودیت و تحقق است ، و موجودیت و تحقق آنها عین تصدیق بموجودیت و تحقق است که عین مفاد مطلب — هلیت بسیطه — است .

پس تصور حقایق وجودیه ، عین تصدیق بآن حقایق و تصدیق آنها عین تصور آن حقایق است (۱) .

پس مطلب «ماهو» و «هل هو» در حقایق وجودیه متحد ، و عین یکدیگرند — متفطن باش — و بدانکه از این بیان و تبیان ، منکشف میشود توحید مبدء اول جلّت عظمته مرخود را ، بحیثیتی که قادح در احدیت صرفه نباشد ، و در شرح مراتب توحید مبین خواهد شد که آن توحید اجلی و اقوی مراتب توحید اعلی و اصفای درجات معرفت مقام است .

و از اینجا نیز منکشف میشود معنای اینکه اساطین حکمت و معرفت گفته‌اند که علم هر مجرد قائم بذات و تحقق خود ، عین دانش است ، بنحوی که علم و عالم و معلوم متحد و عین یکدیگر باشند متفطن باش و غنیمت شمار .

۱- نه از باب آنکه وجود دارای صورت و نفس است که در ذهن و عالم ادراک بنحوی و در خارج بنحو دیگر متحقق باشد، بل که در حقایق وجود انحلال به امری مشترک بین خارج و ذهن محال است چه آنکه جهت هویت و تحقق وجود همان نحوه ماهیت و حقیقت آنست. بخلاف ماهیات که وجود و حصول و تحقق مطلقاً خارج از ذات آنهاست لذا منشأ تقرر ذات و اجزای ذات با جهت تحصیل و تحقق آن دو چیز است و اگر در وجود امری زائد بر آن تصور شود و تحقق زائد بر آن باشد چون وجود حقیقت واحده است لازم آید مقوم حقیقت آن و محصل خارجیت آن یک شیء باشد و لازم آید حقیقت وجود هم داخل شیء و هم خارج از شیء باشد چنانکه اگر جنس وجود باشد و فصل حقیقت وجود و چون وجود امری زائد بر ذات خود ندارد، يك امر باشد، لازم آید منشأ تقرر ذات و مبدأ تحصیل آن یعنی حقیقت وجود هم داخل و هم خارج از شیء باشد و این خلف است در ماهیت چون مبدأ تقرر ذات امری و چون تحصیل خارجی یا ذهنی زائد بر آن است مبدأ تحصیل خارجی آن شیء دیگر است . این نحو باید تحریر نمود مراد صدر المتألهین را در مقام نفی ترکیب از وجود تا اشکالات وارد نیاید کما حقه الحکیم المؤسس آقا علی مدرس تلمیذ و فرزند برومند مؤلف علامه این کتاب منیف (المحرره سید جلال الدین الاشتیانی - ۲۷ ج ۲، ۱۳۷۸ هـ) .

اما مطلب دوم

[در بیان آنکه وجودات امکانیه عین فقر و صرف ربط

و نفس تعلق بحق تعالی میباشد]

پس بیان آن بوجه اجمال آنست که در لمعات الهیّه با بیانات شافیه و براهین ساطعه محقق نموده ام ، و در این جزیره نیز بوجه اجمال بیان خواهم نمود که جعالت بالذات و مجعولیت بالذات در میان حقایق وجودات است نه در میان مفاهیم و عنوانات ماهیات ، علاوه بر بر بیانات واضح و شواهد عقلیه ، از بدیهیات و فطریات است که وجود علت فیاضه ، اقوی و اکمل و اعلی و اتم و اجلی و اشد است از وجود معلول و مفاض ، والا بودن یکی مفیض و دیگری مفاض بدون رجحان و مفاد آن ترجیح بلامرجّح و تخصّص بلامخصّص و از باب تحکّمات سوفسطائیه و حکومات جزافیه خواهد بود ، بلکه در مباحث مستقبّله اشاره خواهد رفت باینکه وجودات مجعوله امکانیه ، بذات خود مرتبطند بعلت فیاضه یعنی حقایق تعلقیه و ذوات آنها ذوات ارتباطیه است .

پس نسبت آنها بمفیض خود نسبت ضعف بقوت و نسبت نقص بتمام و نسبت فقر بغنا و نسبت جلوه بمتجلی است «والله الغنی وانتم الفقراء (۱)» .

و در نزد عقول سلیمه ، و اذهان مستقیمه ، منکشف است که اشدیّت و اضعفیّت و اتمیّت و انقصیّت ، در صورتی متصور میتواند شد ، که وجود اقوی و اتم ، مشتمل باشد بر امثال وجود اضعف و انقص با چندین علاوه ، بلکه بمراتب غیرمتناهیّه بنحو اعلی و اشرف و بنهج اجلی و اقدس ، یعنی بنهجی که قادح در احدیت صرفه و ناقض در بساطت حقّه علت فیاضه نباشد ، بلکه چون چنان است چنین است ، و چون چنین است چنان است . متفطن باش که با نهایت ظهور و وضوح در نزد اذواق سلیمه کمال غموض و بطون دارد .

و اینست معنای فطرت اصلیه که ناس یعنی انسان بلکه همه مخلوقات مفلطونند بر آن «وان من شیء الا یسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبیحهم» (۲) و — کل

مولود یولد علی الفطره ، ولكن ابواه يهودانه وينصرانه . . .
و بسوی این معنی اشاره است کلام خاتم اولیا علی مرتضی «علیه التَّحِیَّه
والثناء» در بعضی از خطب شریفه خود که درجوامع توحید انشا فرموده‌اند :
«کل شیء بشیء محیط ، والمحیط بما احاط منها وهو الله الاحد الصمد ...» تا
آخر خطبه . یعنی : هر چیزی بچیزی محیط است ، و محیط بهمه اشیاء خداوند
صمد است .

و از بیّنات است که مراد از احاطه ، احاطه وجودی و کمالات وجودی و احاطه
قهاریت و فیضانیت است نه احاطه مکان بمکانیات ، و احاطه زمان بزمانیات و
احاطه کلی بجزئیات و احاطه کل بر اجزاء ، و بسوی این معنی نیز اشاره است کلام
سید کونین و فخر العالمین ابی عبدالله الحسین «علیه السلام» در دعای عرفه (۱)
«کیف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ، ألغیرك من الظهور ماليس
لك . . .» ؟

یعنی از برای غیر تو ظهوری ثابت نیست که آن ظهور از برای تو ظاهر
نباشد .

یعنی ظهور تو جامع جمیع انحاء ظهور است و وجود تو اصل اصیل همه
موجودات ، و نور تو مرتبه جمع جمیع انوار است بنحو اعلی و اشرف و بنهیج اجلی
و اقدس .

لذا بظهور غیر تو بر ظهور تو استدلال نمیتوان کرد ، زیرا که ظهور دلیل
باید اجلی و اقوی باشد از ظهور مدلول تا منشأ ظهور و انکشاف او تواند شود ،
و تعریف باخفی لازم نیاید ، بلکه ظهور تو دلیل است بر همه ظهورات ، و وجود
تو برهان است بر همه وجودات . «اولم یکف بربك انّهُ علی کل شی (۲) شهید» .
و از مشکات ولایت وارد است «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله و بعده و معه
وفیه ...»

از این جهت است که دلیل و برهان را در لسان نبوت از جمله اسمای حسنی

۱- بردعای عرفه عالم بارع و حکیم متأله و فقیه و اصولی محقق حاجی فاضل خراسانی
- قدس الله سره - شرحی عالی نوشته است که ناتمام است. نگارنده این سطور شرح مذکور را
بزودی چاپ و منتشر می نماید ان شاء الله تعالی . ج . ۲۰ .
۲ - س ۴۱ ، ی ۵۳ .

شمرده‌اند .

و نیز از این جهت است که در ادعیه مأثوره وارد است «یا نورالنّور یا منّورالنّور ، یا نور کل نور ، یا نوراً فوق کل نور ...»
شواهد عقلیه و دلایل نقلیه ، بر آن دعوی لاتعد ولا تحصی است و آنچه که بوجه اختصار بیان نمودم از برای صاحبان بصیرت و فطنت کافی و وافی است .
«ومن لم يجعل الله له نوراً ، فما له من نور» (۱) .

و ازخوض تمام در این بیانات و بیّنات در نزد ارباب اذواق سلیمه و اذهان مستقیمه منکشف میگردد که وجود فیاض اصل است ، و انحای وجودات مفاضه ، فروغ ذات مفیض ، و در جوهر ذات ، مقید و ضعیف است ، و ذات مفاد ، و مفاض ، از رشحات و عکوس حقیقت جاعل هویات و انیّات نورالانوار است و او اصل نوراست و باقی لمعات و اضواء .

پس وجود او نحو تمام و کمال سایر وجودات و نحو اکمل واقوای انیّات و هویات است بنحو اعلی و اشرف و بنهج اجلی و اقدس ، لهذا او غنی مطلق است ، و سایر وجودات فقیر مطلق ، و او تام بلکه فوق التام است ، و باقی فقرات الذوات ناقصات الإنیّات ، قاصرات الهویاتند «والله هو الغنی ، و انتم الفقراء» (۲) می بینی که چگونه غنا را بر خود منحصر فرموده است ، و فقر را بسایر اشیاء - متفطن باش -

پس منکشف گردید که مطلب «ما هو» و مطلب «لم هو» بجهتی از جهات ، و حیثیتی از حیثیات متحد ، و عین یکدیگرند بهر سه معنی ، یعنی باعتبار فاعلیت و قابلیت و باعتبار اوسطیّت و برهانیّت . - متفطن باش - و بدانکه صدره حقیقین و قدوة الهیین با اینکه بسط تمام حجج نیره و براهین عقلیه اقامه نموده است بر اینکه حقایق وجودیه محال است اینکه مرکّب از جنس و فصل باشند بلکه همه حقایق وجودیه از آنجهت که حقایق وجودیه‌اند باید بسیطه الحقیقه و احدیت الذات باشند و متفرع ساخته است بر این معنی ، اینکه محال است که از برای حقایق وجودیه حدود اسمیه و حدود حقیقیه باشد ، زیرا که حدود اسمیه یا حقیقیه و از اجناس و فصول مؤلّف میباشند ، پس چیزی که کنه ذاتش و جهت

حقیقتش معرای ازجنس وفصل باشد ، حدود اسمیه و حدود حقیقیه از برای او متصور نمیباشد، فرموده است که : وجود علت فیاضه حد تام است از برای وجود معلول ، و وجود معلول حد ناقص است از برای وجود علت فیاضه . متفطن و متلطّف باش که غایت غموض و بطون دارد .

و از اینجا ظاهر و منکشف میشود سیر علم واجب الوجود بالذات باشیا قبل از ایجاد آن اشیا، یعنی در مرتبه ذات اقدسش باجمال در نزد جمع کثیری از محققین حکما و متکلمین ، و باجمال باعتباری و تفصیل باعتبار دیگر بلکه در عین اجمال تفصیل و در عین تفصیل اجمال ، در نزد تحقیق و برهان ، چنانکه با بسط وجوه در کتاب لمعات الهیه با بیانات شافیه و تحقیقات لطیفه و حجج نیره و شواهد نقلیه بیان نموده‌ام. رجوع کن تا مزید انکشاف از برای این مطالب در این وجیزه نیز خواهد آمد (منتظر باش) .

و بدانکه در نزد بصیر محقق و حاذق مدقّق بعد از تأمل صادق منکشف میشود که مطلب «هل هو» و «لم هو» نیز در حقایق وجودیه متحد و عین یکدیگرند ، متفطن باش ، سبحان الله کجا بودم و بکجا افتادم ، مبادی منطقی کجا و غوامض علم آلهی کجا ؟ ما للتراب ورب الارباب ؟ الحمد لله الملهم الخیر والصواب اخذ کن و غنیمت شمار که باین نحو از بیان و تبیان از خواص این وجیزه است .

شارقة عقلية

[اثبات اصالت وجود و تقریر تشکیک خاصی و بیان اعتباریت ماهیت]

بدانکه تراعی واقعست در اینکه متحقق بالاصاله موجود بالذات در اعیان آنحای وجودانست یا اقسام ماهیات .

مشائین از حکما و محققین از عرفا ، و محصلین از متکلمین را مذاق و مشرب اول . و اشراقین از حکما و غیره محصلین از متکلمین را مذهب و معتقد دوم است . مراد از متحقق بالاصاله آنست که بنفس ذات خود متحقق و موجود باشد نه بامر زاید بر ذات. یعنی جهت ذاتش بعینها جهت موجودیت و جهت موجودیتش با نفسها جهت ذاتش باشد .

خواهی بگو متحقق بالاصاله و موجود بالذات آنست که نفس ذاتش بدون ضمیمه ازضمایم محکوم علیه معنای موجود یا منترع منه معنای وجود و موجود ، یا منشأ بالذات آثار وجودیه و احکام خارجیه باشد .

و چیزی که نه چنین باشد متحقق بالعرض و موجود بالتبع است چون شرح حدیث شریف موقوف بر فهم کنه معنای حقیقت است، و فهم آن - کما هو حقّه، و کما ینبغی - موقوفست بر تحقیق اصالت وجود، بلکه تحقیق اکثر مطالب الهیه و معارف حقیقیه بر آن اصل شریف مبتنی است ، چنانکه در نزد خائضین در بحار آن معارف و حقایق روشن و آشکار است خواستم بنحوی از اجمال آن اصل اصیل و آن رکن رکن را بیان نمایم تا اجمالی باقی نماند، و اکثر مقاصد و معارف این وجیزه شریفه ، بزیادت حواله محتاج نباشد .

پس میگویم : بدانکه ماهیت بمعنای مقول در جواب ماهو که محل نزاع و مورد خلاف و در مقابل وجود گفته میشود (نه ماهیت بمعنای «ما به الشیء هو هو» که وجود را نیز شامل است) در مرتبه ذات و در حد نفش ، نه دارای وحدت است و نه دارای کثرت ، باین معنی که هیچیک از مذکورات و غیر مذکورات ، در کنه ذات او معتبر و مأخوذ نیستند ، نه بعنوان تمامیت و نه بعنوان جزئیت ، یعنی نه تمام ذاتند و نه جزء ذات ، پس مرتبه ذات ماهیت بمعنای مذکور از همه امور مذکوره ، بلکه از همه لواحق و عوارض خالی است .

این است معنای کلام الهیین «الماهیه من حیث هی لیست الا هی ...» یعنی ماهیت از آن حیثیت که ماهیت است یعنی درحینی که ملحوظست مجرد ذات و ذاتیاتی ، نیست مگر ذات ذاتیاتی بحسب تصور و بس ، نه بحسب تصدیق حتی تصدیق ثبوت ذاتیات ماهیت از برای او نیز در این مرتبه متصور و متحقق نمیشد، زیرا که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است .

پس لازم میآید که وجود در مرتبه ذات و ذاتیات ثابت باشد ، و این لازم مبرهن الفساد و متزلزل الارکان است ، لهذا جمیع سلوب بسیطه تحصیلیه در این مرتبه صادقند حتی سلب نقیضین نیز در این مرتبه جایز است باین معنی که هیچیک از نقیضین در مرتبه ذات و ذاتیات معتبر و ثابت نیستند .

از اینجا منکشف میشود حق معنای کلام الهیین که ارتفاع نقیضین در مرتبه جایز است .

با اینکه استحاله و امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین از اوایل بدیهیات است . (متفطن باش)

پس منکشف گردید که نسبت ماهیت نظر بنفس ذاتش بموجودیت و معدومیت، و کلیت و جزئیّت، و غیر اینها، مساوی است؛ باین معنی که حیثیت ذاتش حیثیت لاقتضای همه لواحق و عوارض است بسلب تحصیلی نه بسلب عدولی، حتی نسبت ب صفت اقتضاء، زیرا که مرتبه ذات از او نیز خالی است، یعنی او نیز از جمله لواحق متأخره از ذات است .

اگر بگوئی پس بنا باین لازم میآید که امکان ذاتی نیز در مرتبه ذوات ماهیات ثابت نباشد، و این معنا منافی است با آنچه که اتفاق منعقد است بر آن که معنای امکان ثابت است از برای ماهیات نظر بذوات آن ماهیات .

میگوئیم که امکان بمعنای لاقتضای وجود و عدم و بسلب تحصیلی در مرتبه ذوات ماهیات ثابت است چنانچه جمیع سلوب تحصیلیّه در آن مرتبه صادقند .

و اما امکان بمعنای لاقتضای بسلب عدولی و یا بمعنای تساوی دوطرف وجود و عدم، پس مسلّم نیست که در مرتبه ثابت باشند، بلکه در مرتبه موجودیت و در حین موجودیت، ثابت میباشند و سابقیت امکان در این دو معنی بمجرد ذات تعمّل و اعتباری است از عقل و آن عدم اعتبار وجود است .

و از مقررات است که عدم اعتبار شیء اعتبار عدم آن شیء نیست . متفطن باش و بدانکه اقتضای ماهیات مرلوازم خود را در مرتبه موجودیت، و در حین موجودیت است، والا پیش از مرتبه موجودیت اقتضائی متصور نمیشود چنانکه اشاره نمودم .

و دیگر آنکه غیر حین موجودیت حین معدومیت است چگونه از برای معدوم در حین معدومیت اقتضا متصور می باشد با اینکه اقتضا صفت وجودی است مثبت له و موضوع موجود، میخواهد .

اگر بگوئی پس [بنا] بر این، وجود نیز دخیل میباشد در اقتضای لوازم

ماهیات و این معنی منافی است با آنچه که گفته اند که وجود خارجی و ذهنی را دخلی در لوازم ماهیات نمیباشد .

میگوییم : مراد ایشان خصوص وجود خارجی و خصوص وجود ذهنی است ، والا مسلم نیست که وجود مطلق و مطلق وجود را دخلی در اقتضای لوازم نباشد ، بلکه مقتضای فحص و برهان آن است که اگر ثبوتی و وجودی از برای شیء ثابت نباشد محال است اینکه بصفقت اقتضا متّصف باشد . متفطن باش و بدقت تمام تأمل کن در آنچه که بیان نمودم زیرا که غایت دقت و غموض دارد .

پس منکشف گردید که آنفس ماهیات من حیث هی محکوم علیه هیچ حکمی از احکام ، ایجابیه [نمی] باشند ؛ تحصیلیه یا عدولیّه و موصوف بهیچ وصفی از اوصاف ، حقیقیه یا اعتباریه خارجیّه یا ذهنیه نباشند ، پس جهات ذوات ماهیات جهات موجودیت و محکوم علیه موجودیت و منتزع منه موجودیت و منشأ بالذات آثار موجودیت نمیتوانند شد .

و هرگاه از برای مفهوم وجود که بزبان پارسیان تعبیر آن به — هستی — یا بودن است ، مصداقات بیّنه و حقایق خارجیّه نباشد که جهات ذوات آنها عین جهت موجودیت و تحقق باشد ، و با نفس ذوات خود محکوم علیه موجودیت و منشأ انتزاع موجودیت و منشأ بالذات آثار وجودیه باشد ، بلکه منحصر باشد وجود باین معنای عام اعتباری و افراد اضافیّه او که بمجرد اضافه بسوی ماهیات ، و اشیاء ، در اذهان حاصل میشوند ، لازم می آید که شیئی از اشیاء متّصف بموجودیت و تحقق ، بلکه متّصف بهیچ حکمی از احکام و هیچ وصفی نیز نباشد ، بداهت بطلان لازم موجب بطلان مقدم و بطلان آن موجب حقیقت مدعاست .

و آن اینست که از برای وجود افراد خارجیّه و حقایق عینیّه است که جهات ذوات آنها عین جهات موجودیت و تحقق و جهات موجودیت و تحقق آنها بعینها جهات عینیّت و خارجیّت و منشأ بآثار و احکام است .

اخذ کن این برهان محکم البیان و این حجت شدید الارکان را غنیمت شمار .

تحقیق مشرقی

[اشاره بیرهان دیگر در اثبات اصالت وجود]

بیان دیگر در کشف حقیقت این مدعی آنست که بیان نمودم که ماهیّت بمعنای (۱) مذکور در حد نفس خود نه بکلیّت موصوف است و نه بجزئیّت، بلکه نسبت ذاتش بهر دوماوای است، پس باید در اتّصافش بکلیّت و جزئیّت، بضمیمه‌ای از ضمایم محتاج باشد اگرچه بانضمام و تنقید در نزد تأمل [تعمّل] از عقل و اعتبار از ذهن باشد، والا ترجّح بالمرجح ثابت میشود. اگر آن ضمیمه در حد نفس موصوف بکلیّت و یا جزئیّت نباشد ضمیمه دیگر میخواهد، و از برای استحاله دور و تسلسل، باید منتهی شود بضمیمه‌ای که حیثیت ذاتش بعینها حیثیت کلیّت یا جزئیّت باشد.

و حال آنکه با تقدیر تسلسل اگر متشخص بالذات ثابت نباشد، سلسله از سر گرفته میشود با سلاسل غیرمتناهی، اگر متشخص بالذات ثابت باشد مطلوب حاصل میشود، والا لازم می‌آید که شیئی از اشیاء موصوف بکلیّت و جزئیّت، بلکه موصوف بموجودیت و خارجیت نباشد.

زیرا که از مقررات است که «الشیء مالم یتشخص لم یوجد». و برهان لازم از اجلای بدیهیات است و محالست اینکه، ضمیمه، ماهیّتی از ماهیات باشد، زیرا که محقق گردید که هر ماهیّتی از ماهیات، مرتبه ذاتش از کلیّت و جزئیّت خالی است.

پس باید از برای عنوان وجود افراد خارجی و حقایق عینیه ثابت باشد که جهات ذوات آنها بعینها جهات شخصیت یا کلیّت باشد، و ماهیات اشیاء بجهت

۱- بعضی از مطالب عالیّه در کتاب بدایع الحکم آفاعلی حکیم معروف به مدرس موجود است که معلوم می‌شود فیلسوف از پدر جلیل‌القدر خود متأثر شده است از جمله همین مطلب که آنرا مؤلف در کتاب لمعات الهیه مفصل تقریر فرموده است و آفاعلی از آن در بدایع متأثر شده است.

انضمام حقایق وجودات بآنها ، موصوف بکلیت (۱) و جزئیّت باشند .
 متفطن باش و بدانکه از اینجا منکشف میشود در نزد بصیر محقق و حاذق مدقق
 که مناط کلیت در ماهیات کلیّه در اصل حقیقتی از حقایق وجودیه است و آن
 وجود عقلی است ، چنانکه مناط جزئیّت و شخصیت ، حقایق خارجیه وجود است ،
 متفطن باش که بغایت ، غموض و بطون دارد و در مباحث مستقبله نفع کلی خواهد
 بخشید .

[اشاره بآنکه کل ما بالعرض باید بما بالذات منتهی شود]

و از اینجا نیز ظاهر میشود که هر ما بالعرض باید بما بالذاتی منتهی شود تا
 دور با تسلسل بلکه خلاف فرض لازم نیاید .

پس معقول بالعرض مثلاً معقول بالذات میخواهد ، و عاقل بالعرض عاقل
 بالذات ، جاعل بالعرض بجاعل بالذات منتهی میشود ، و مجعول بالعرض بمجعول
 بالذات ، و همچنین در سایر عنوانات حاکیه از حقایق موجودات .

و معنای بالاصاله و بالذات همانست که سابقاً بیان نمودم و معنای بالعرض و
 بالتبع مقابل معنای بالاصاله و بالذات است ، و بالعرض در حقیقت بمعنای بالمجاز
 است ، ولیکن مجاز برهانی و عرفانی است نه لغوی و عرفی ، لهذا گفته اند :
 «الماهیه ماضیه ولا تشتم رائحه الوجود ازلاً و ابداً...» یعنی هرگز رائحه
 موجودیت و تحقق بمشام ماهیت نرسیده است و نخواهد رسید. پس موجود بحسب
 حقیقت در حقایق عینیه ، و حقیقت بالاصاله و بالذات انحای وجودات است نه
 اقسام ماهیات مگر بالعرض و بالتبع و بالمجاز .

نظیر این مدعی از وجهی زمان و زمانیات است ، نمی بینی که چگونه تقدم
 و تأخر در میان اجزاء زمان بالذات است ، یعنی اتصاف هر جزء بتقدم و تأخر
 بضمیمه و تقییدی محتاج نیست ، بلکه جهت ذات هر يك عین جهت تقدم و تأخر

۱- ماهیت از آنجایی که نه کلی و نه جزئی، نه عام و نه خاص، نه واحد و نه کثیر است، لذا
 باید ملاک کلیت را در امری غیر ماهیت و ملاک جزئیت را نیز در امری غیر مفاهیم پیدا نمود ،
 باین معنی که ماهیت بنا بر التجا بوجود خارجی جزئی است و بنا بر اتحاد با وجود سعی عقلانی
 کلی است .

و حیثیت تقدم و تأخر هریک عین حیثیت ذات هریک از آن اجزاست ، و در میانه زمانیات باعتبار ضمیمه و تقیید بقطعه‌ای از قطعات زمان است .

نمی‌بینی که هرگاه قطع نظر کنی از قطعات و اجزای زمان ، ماضی و مستقبل و حالی باقی نمی‌ماند ، و همه حوادث دفعی الوجود و آنی الحدوث میباشند ، و ریشه انقضاء و تصرف کننده میشود و عالم ، عالم دهر و ثبات میباشد و آدم و خاتم بحسب معیّت اجتماع بهم رسانند .

و از جمله نظایر ، انوار جسمیه و اجسام مستنیره است ، نمی‌بینی که چگونه انوار جسمیه بذوات خود ظاهرند ، یعنی جهت ذوات آنها بعینها جهت ظهور و انکشاف است ، و اعیان اجسام و الوان بآنها ظاهرند ، یعنی بظهور آن انوار دنیویّه انیّت آنها مستنیرند .

از اینجاست که در لسان نبوت و ولایت ، بذات خداوند عالم و بحقیقت نبی خاتم و سایر ذوات قدسیّه نور اطلاق فرموده‌اند ، زیرا که کنه ذات اقدس حق وجود صرف و صرف وجود است و وجودات سایر ذوات قدسیّه ، انیّات صرفه است ، یعنی از کدورات و ظلمات ماده و لواحق ماده مبرا و مقدسند .
و منکشف گردید که حقایق وجودیه ظاهرند با نفس خود و مظهرند سایر اشیا را .

و اصل حقیقت و روح معنای نور نیست ، مگر چیزیکه ظاهر باشد بنفس خود ، و مظهر باشد غیر خود را .

والا از بیّنات است که ناریّت و کوكبیّت را مدخلیّتی در این باب نیست ، بلکه این انوار عرضیه بآن انوار قدسیّه نسبت ظلمات بانوار است .
پس آنها حقیقت نور ، و حقیقه نورند ، نه تشبیهاً و مجازاً ، و نه کنایه و نه استعاره . [موضوع له الفاظ معنای عام است و عناوین عامه وجود در جمیع نشأت متحقق است] .

متفطن باش و بدانکه در معانی الفاظ خصوصیت نشاءای از نشأت معتبر نیست بلکه هر معنی و عنوانی را در همه نشأت وجود است ، و در هر نشاء بوجود آن نشاء موجود است .

مثلاً : معنی و حقیقت انسان ، در نشاء حسی بوجود حسی موجود است و

در نشأه مثالی بوجود مثالی و در نشأه عقلی بوجود عقلی، و همچنین است معنای لوح و قلم و شمس و قمر و غیر اینها .

لهذا درلسان نبوت و ولایت دو ملک مقرب را لوح و قلم گفته‌اند و حقیقت نبوی را شمس ، و حقیقت علوی را قمر گفته‌اند . متتبع و متأمّل باش تا معنای ظَهر و بطن و ظَهرِ ظَهر ، و بَطْنِ بَطْن تا هفت بطن و هفتاد بطن که در شأن قرآن بلکه درشأن کلمات اهل بیت عصمت و طهارت نیز وارد است برای تو منکشف شود ، ذوالعینین باش یعنی بهردوچشم بَصَر و بصیرت نظر کن ، و در عین ظاهربینی باطن‌بینی ، و درعین باطن‌بینی ظاهربینی ، و بدانکه قصر نظر یکی از دوچشم راست و چپ ، موجب زَلَّت و ضلالت ، و غفلت از نشأت و درجات وجودات اشیاء مورث بسی شبهات و اغلاط است .
و مزید تحقیق از برای این مقام در مباحث مستقبله مذکور خواهد شد ،
منتظر باش .

نتیجۀ ربوبیّه و ثمرۀ الهیّه

[بیان آنکه حقیقت واجب ، صرف نور و صرف وجود ، و واجب]

[بالذات، بسیط من جمیع الجهات است]

بدانکه در نزد بصیر محقق و حاذق مدقق از این انوار ساطعه و بیّنات واضحه منکشف می‌گردد که حقیقت واجب‌الوجود بالذات محالست اینکه ماهیتی از ماهیات باشد ، والا لازم می‌آید که مرتبه ذاتش خالی از تحصیل و فعلیّت و عاری از تحقق و موجودیت ، و بری از واجبیت و شخصیت ، باشد ، ملازمه از بیانات سابقه نهایت انکشاف دارد .

پس لازم می‌آید که حقیقت مبدء اول (جل اسمه) در موجودیت و تحصیل و در فعلیت و تحقق ، بلکه در واجبیت و تشخص ، بغیر ذات خود که مصداقی از مصداقات عینیّه وجود است ، محتاج باشد ، و از بیّناتست که وجوب وجود که عبارتست از استغنائی از غیر ، در موجودیت و تحصیل ، با احتیاج بسوی غیر در موجودیت ، در دوطرف تناقض و تصادمند .

و بهمین بیان محقق میشود که حقیقت و ذات مبدء اعلی ، محال است اینکه

مرکب از ماهیت و وجود باشد، زیرا که جزء شیء غیر آن شیء است، بلکه محقق میشود که مطلق ترکیب در ذات مبدأ اعلی «جل اسم» از جمله مستحیلات و ممتنعاست، خارجیه باشند آن اجزاء یا عقلیه.

اما اول پس نهایت انکشاف دارد، و اما دوم — پس میگویم: در بیان آن که مراد از اجزای عقلیه جنس و فصل است، و مرکب از جنس و فصل از سنخ ماهیت است نه از سنخ وجود، و منکشف گردید که محالست اینکه ذات واجب الوجود از سنخ ماهیات باشد.

علاوه بر این احتیاج در تقوم و تجوهر، مستلزم احتیاج در وجود است. چنانکه در لمعات الهیه به بیانات شافیه محقق نموده ام خواه بنا بر اصالت وجود باشد یا بنابر اصالت ماهیت.

و از بیّناتست که احتیاج در وجود منافی وجوب وجود است متفطن باش و غنیمت شمار.

پس منکشف گردید که تمام ذات و حقیقت واجب الوجود بالذات، حقیقت صرف و صرف وجود، و صرف صرف حقیقت وجود است، بساطتش من جمیع الجهات، و احدیش من تمام الحیثیات است، مرتبه ذاتش مجرد از مقارنت ماهیات، و صرف حقیقتش معرا از مخالطت قصورات و نقصانات هویات ممکنات است.

پس همه ذاتش صرف حقیقت وجود، و همه حقیقتش صرف فضایل و کمالات وجود است، تحصیل و فعلیتش اتم و اقوای تحصیلات، و فعلیات و فضایل و کمالاتش فوق همه فضایل و کمالات است، والا تحدّد و نقصان در ذات اقدسش پیدا میشود، و مقارنت ماهیات در حقیقت پاکش هویدا میگردد.

زیرا که مرتبه او فوق کمالات و درجه اتمیت و اکملیت او اتم و اکمل از همه تحصیلات و فعلیات است و مرتبه او فوق کمالات نیز از جمله کمالات وجود، بلکه فوق همه کمالات وجود است.

و این معنی یعنی حصول تحدّد و نقصان در ذات اگرچه باعتبار فقدان مرتبه فوق کمالات باشد، موجب ترکیب در ذات اقدس است.

زیرا که از بیّنات است در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه که محالست اینکه حیثیت تحصیل و کمال بعینها حیث قصور و نقصان باشد، زیرا که

حیثیت قصور و نقصان ، بعدم برمیگردد و حیثیت تحصیل و کمال بوجود .
 پس اگر شیء واحد ، از حیثیت واحد ، هم ناقص و هم کامل و هم قاصر و
 هم متحصّل باشد لازم می آید که از حیثیت واحده هم موجود باشد و هم معدوم ،
 و این معنی اجتماع نقیضین است .

بیان دیگر در کشف حجاب از روی شاهد این مدعی آنست که مرتبه فوقیّت
 کمالات ، یا ممکن است از برای ذات مبدأ اعلی یا ممتنع ،

در هر دو صورت ترکیب در ذات ثابت میشود ، زیرا که محالست اینکه شیء
 واحد از حیثیت واحده هم واجب الوجود بالذات باشد ، و هم ممکن الوجود بالذات ،
 و یا هم واجب الوجود بالذات باشد ، و هم ممتنع الوجود بالذات . زیرا که در میانه
 معانی مذکوره که مسمّی بمواد ثلاثند در نزد الهیّین و میزانیّن تعاند ذاتی و
 انفصال حقیقی ثابت است .

بجهت اینکه مقتضای وجوب ذاتی ضرورت وجود و مقتضای امتناع ذاتی
 ضرورت عدم و مقتضای امکان ذاتی عدم ضرورت وجود و عدم است می بینی که
 چگونه تنافر ذاتی و تعاند معنوی در میانه معانی مذکوره ثابت است .

از اینجا ظاهر میشود در نزد بصیر محقق و حاذق مدقق حقیّت ، و حقیقت
 آنچه که از اساطین حکمای الهیّین مسرور است . و آن اینست که : واجب الوجود
 بالذات ، واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیّات است . یعنی همچنانکه در
 وجودش واجب است ، همه صفات او نیز واجب ، جمالیّه باشند یا جلالیّه ، حقیقیّه
 باشند ، یا اضافیّه . خواهی بگو ذاتیّه باشند یا فعلیّه ، حتی فیاضیّت عامه ، و
 قیومیت مطلقه ، که همه صفات فعلیه ، و اوصاف اضافیه ، باو برمیگردند ، نیز از
 برای او ثابت است نظر بمجرد ذات خود .

یعنی بدون جهتی از جهات خارجه از ذات و بدون اعتباری از اعتبارات زایده
 بر اصل ذات ، والا محذور سابق نیز که ترکیب در ذات باشد ثابت میشود .

علاوه بر این لازم می آید که در فیاضیّت ، ناقص ، و در افاضه فیوضیات ،
 ناتمام باشد .

پس در ایجاد اشیاء بضمیمه و متممی ، محتاج خواهد بود ؛ و آن ضمیمه باید

ممکنی از ممکنات باشد، والا تعدد در ذات واجب الوجود بالذات ثابت میشود، و آن مبرهن البطلانست - چنانچه بزودی دلیل محکم البیان و حجت شدید الارکان، براستحالة این معنی اقامه خواهد شد.

نقل کلام در ایجاد آن ممکن می کنیم لازمه آن دور یا تسلسل است، و این واضحست که دور و تسلسل هر دو مبرهن الفسادند.

کسی نگوید: پس بنابراین لازم می آید که همه عالم، عالم دهر و غیر کون، و فساد باشد و ریشه تجدد و حدوث از عالم کننده شود بلکه همه عوالم دفعی الوجود و آنی الصدور باشند.

بطلان لازم مشاهده و عیان و مستغنی از بیّنه و برهان است، زیرا که میگوییم تأخر و حدوث و تجدد و لحوق از قصورات و امکانات است نه از قبیل مفیض خیرات و مفید کمالات و ناتمامی و نقصان از جانب قابلیت قوایم و استعدادات مواد است نه از جانب فاعل انبیات و جاعل هویات.

[اشاره باینکه واجب الوجود تام بلکه فوق التمام است]

متفطن باش و بدانکه از اینجا معلوم میشود که حقیقت واجب الوجود بالذات در وجود و کمالات وجود تام بلکه فوق التمام است.

یعنی در قوت وجود و در شدت و عدت کمالات وجود، غیرمتناهی بلکه فوق غیرمتناهی است بعده غیرمتناهی، پس مرتبه وجودش اکمل و اقوای مراتب حقایق وجودیه، و حقیقت صرفه اش اعلی و اتم حقایق عینیّه، و کمالات فاضله اش فوق جمیع کمالات حقیقیه و فضایل وجودیه است (۱) «فهو بالمنظر الأعلى والأفق المبین» وهو نوز الانوار و سر الاسرار کما ورد فی الآثار «فاعتبروا یا اولی الابصار (۲) لعلکم تعقلون».

تفريع الهی و برهان عرشی

[بیان عرشی در توحید واجب الوجود بالذات]

از آن انوار ساطعه و اشراقات لامعه منکشف میشود در نزد صاحبان عقول سلیمه و فطرت‌های صحیحه حقیقت و حقیقت توحید بمعنای لا شریک له فی وجوب الوجود، یعنی شریک نیست حقیقت و ذات مبدء اعلى را در وجوب وجود که عبارت از تأکّد وجود است .

بیان انکشاف آنست که : بر تقدیر تعدد ، در ذات واجب الوجود بالذات هریک داراست از وجود و کمالات وجود ، همه آنچه را که دیگری دارد یا نه ؟ در صورت اول اثنینیّت و تعدد ، مرتفع میشود و در صورت دوم ، هردو محدود و مرکب میباشند ، زیرا که حیثیت فقدان محالست اینکه حیثیت وجدان باشد .

خواهی بگو : لازم میآید که هیچیک واجب الوجود من جمیع الجهات نباشند، بلکه در ذات هریک ، جهت امکانی یا امتناعی ، ثابت میشود .

و بسوی این برهان محکم البنیان اشاره است در فقره اول حدیث «فرجه» که از صادق آل «محمد علیه السلام» مرویست . و در کتاب لمعات الهیّه باستیقای تمام آن حدیث شریف را شرح نموده‌ام.

اخذ کن این حجت شدید الارکان را و غنیمت شمار که اعلى و اجلاى براهین توحید است .

و شبهه منسوبه به «ابن کمونه» را اصلاً ، ورودی باین برهان نیست، تا محتاج بجواب باشد .

و در همان کتاب یازده برهان محکم البنیان بر توحید باین معنی اقامه نموده‌ام، و به سه وجه از آن شبهه که بر ظاهر بعضی از آن براهین وارد است در آن کتاب مستطاب، جواب مذکور است (رجوع کن) . و بدانکه بعد از دقت نظر و تدقیق بصر و خوض تام و غور تمام در آن لمعات و اشراقات ، بحد ظهور و انکشاف میآید ، که واجب الوجود بالذات در همه فضایل و کمالات وجود، — من حیث انه وجود — متفرد است

یعنی شریک نیست او را در هیچ کمالی از کمالات وجودیه ، و در هیچ فضیلتی از فضایل حقیقیه .

باینمعی که علمش مثلاً علم صرف، و صرف علم است، و قدرتش، قدرت صرفه، و صرف قدرتست، و حیاتش حیات صرف، و صرف حیاتست، و باین قیاس است سایر فضایل و کمالات وجودیه، چنانکه وجودش حقیقت وجود، و صرف وجود است.

پس او اصل است در وجود و کمالات وجود، و باقی فروغند، و او حقیقتیست در وجود و فضایل وجود، و باقی عکوسند، و او نورالانوار است، و باقی لمعات و اضواء.

پس نسبت همه فضایل و کمالات بکمال او، نسبت نقص بتمام، و نسبت ضعف بقوت، و نسبت فقر بغناء، و نسبت جلوه بمتجلی، و نسبت ذره بآفتاب، و نسبت سایه بشخص است، نقص را چه نسبت بتمام است، و ضعف را چه مناسبت با قوت، و فقر را چه مشارکت با غناست.

پس نسبت وجودات و کمالات امکانیه، بحقیقت وجود صرف، و فضایل و کمالات صرفه او، نسبت نیستی بهستی است، باینمعی که اگر او وجود است، پس سایر وجودات در جنب او بمنزله عدمند، و اگر او شیء است پس باقی نسبت بسا و لاشیء اند، و براین قیاس است سایر نعوت کلیه، و اوصاف کمالیه «کل شیء هالک الاوجه» (۱) و لیس فی الدار غیره دیار - و در بعضی ادعیه مأثوره وارد است: «یا هو، یا من هو، یا من لاهو الاهو» می بینی که چگونه هویت را که حقیقت وجود است بذات پاک خداوند احد منحصر فرموده اند.

و از صادق آل محمد «علیه السلام» مرویست که در جواب زندیقی فرموده: «هو شیء بحقیقه الشیئیه» و با وجود اینمعی نیز دوئی محق خواهد گردید که جاعلیت و مجعولیت درمیانه وجودات ثابت است، باینمعی که مجعول بالذات انحاء وجود است نه اقسام ماهیات.

پس وجودات عینیّه ، و موجودات واقعیّه ، و علوم نفس‌الأمریّه ، و علمی
هذا القیاس در عالم وجود ثابتند .

بخیالت نرسد که اینمعنی قول باشتراك لفظی است در وجود و عوارض وجود،
چنانکه مذاق جماعتی از متکلمین و مشرب بعضی از محققین است .
هیئات اینمعنی در حقیقت ، اثبات اشتراك معنویست ، ولیکن بنحو تشکیك
نه بنحو تواطؤ ، نه بتشکیك خاصی ، نه بتشکیك عامی ، بلکه مقصود بالذات از این
تحقیق و بیان ، اثبات فقر ذاتی است در ممکنات ماهیّه و وجوداً ، عیناً و ذهناً ،
مجرداً و مادیاً ، و اینکه جهت غنائی درعالم وجود امکانی متصور نمیتواند شد ،
بلکه همه جهات ممکنات جهات فقر ، و همه حیثیّات آنها - حیثیّات احتیاج است .
و باین دقیقه الهیّه اشاره فرموده است خاتم اوصیا - علیه‌التحیّه و الثناء -
بکلام خود «توحیده تمییزه عن خلفه ، وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة»
یعنی توحید خداوند احد ، تمیز اوست از خلقش ، وحکم تمیز مابینت صفتی است ،
نه مابینت عزلی ، زیرا که صفت ، امر قابل تغییر را گویند ، پس حقیقت هر
صفتی ، حقیقت تعلّقیّه ، و حیثیت ذاتش حیثیت افتقاریه است ، و عزلت مشعر -
از نحوی از استقلال و انفراد است .

ذوالعینین باش ، سلب کن از جهتی ، و اثبات کن از جهت دیگر بر برخی .
متفطن باش و معنای صدق مشحون‌الحسنة بین‌الشیئین را در گوش گردان و
مفاد «خیر الامور اوسطها» را که از مشکات ولایت واردند کحل جواهر بصیرت
ساز و بدانکه اشتراك موجب استقلال و تواطؤ مستلزم استبداد است .
خواهی بگو هر دو مستلزم تشبیه و تعطیل و موجب تحدید و تقییدند ، عجب
است از قائلین باشتراك لفظی که از جهت فرار از زورطه تشبیه و تعطیل سلب اشتراك
معنوی نمودند ، و از برای غایت تنزیه ، و تقدیس باشتراك لفظی قائل شوند ، غافل
از اینکه این نحو تقدیس و تنزیه عین تشبیه و تعطیل است .

و نعم ما قیل : فان قلت بالتنزیه كنت مقیداً - وان قلت بالتشبیه كنت محدداً
متفطن باش .

و در مباحث ماضیه و مستقبله نیک تأمل نمای ، و در آثار مشکات نبوت و

ولایت غور کن که این مسئله شریفه الهیه از غوامض مسائل ربوبیه و معضلات رموزات صحیفه الهیه و اسرار خفیه آثار نبویه است، الحمد لله ملهم انوارالحکم و الحقایق . -

اعتذار و تنبیه

بدان ای برادر حقیقت و معرفت اگرچه مقصود بالذات از این مقامات تحقیق مبادی و مقدمات شرح حدیث معهود است ولیکن من باب «الکلام یجر الی الکلام» در هر مقامی بهره ای نتایج مهمّ دیگر که از بطون امّات آن مبادی و مقدمات متولد میشوند نیز اشاره مینمایم تا نفعش عام و فیضش تام باشد .

شارقه الهیه

بدانکه مجعول بالذات از جاعل بالذات بجعل بسیط انحاء وجوداتست نه اقسام ماهیات .

زیرا که محقق گردید که موجود بالحقیقه و محقق بالاصاله و مشخص بالذات حقایق وجوداتست نه انواع ماهیات مگر بالعرض و بالتبع، و از بیّنات و بدیهیاتست در ترد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه ، که مجعول بالذات ، یعنی اثری که مترتب میشود بر جعل اولاً و بالذات ، حقیقتی از حقایق عینیّه و انیّتی از انیّات خارجیّه، و هویتی از هویات شخصیه است ، و ماهیات امکانیه چنانکه منکشف گردید در حد ذات خود از عینیت و خارجیت عاری ، و از شخصیت و جزئیت خالیند ، پس چگونه مجعول بالذات و اثر بالذات و مفاض بالذات توانند شد ؟ اگر کسی بگوید: نفس ماهیات بعد از صدور از جاعل بجعل بسیط است که باین صفات موصوف میباشند .

میگویم در جوابش : که این کلام معنای محصل ندارد ، زیرا که اگر امری بآن ماهیات منضم نشود ، نسبت آنها باوصاف مذکوره ، و عدم آن اوصاف، مساوی خواهد بود ، والا آن ضمیمه که جهت عینیت و خارجیت و شخصیت است، در حقیقت مجعول بالذات و مفاض بالذات خواهد بود، و آن ضمایم باید انحاء وجودات باشد نه انحاء ماهیات، زیرا که انضمام مبهم به مبهم، موجب تشخیص و تقیّد اعتباری

باعباری مفید تحصیل نمیتواند شد ونعم ما قیل : الکفر ملّة واحدة ، والظلمة سنخ فارد .

اخذ کن این برهان محکم البنیان را که واضح واجلای براهین است براین مدعا ، و از برای صاحب بصیرت کافی و وافی بل اکفی و اوفی است «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له (۱) من نور» .

و اگر میل بزبان ظهور وانکشاف باشد بلمعات الهیه که در علم توحید نوشته ام رجوع کن که این مطلب و امثالش در آن کتاب مستطاب باسط وجود محقق ومبین گردیده ، نقاب احتجاب از رخساره حیا انداخته مشهود خاص وعام گردیده .

شارقة عرشیة

بدانکه همچنانکه سنخ مفهومات وماهیات را سه مرتبه ثابت است یکی آنست که مقید باشد بوجود قیدی ،

ودیگری آنست که مقید باشد بعدم آن قید ،

سوم آنست که نه مقید باشد بوجود قیدی ونه بعدم آن ، مثل حیوان که گاهی مقید میشود بمعنای ناطق ، و گاهی بعدم آن ، و گاهی نه مقید میشود بناطق ونه بعدم آن .

اول را بشرط شیء گویند

دوم را بشرط لا ،

وسوم را لا بشرط ،

ولیکن چون اطلاق وتقیید از امور نسبیّه ومعانی اضافیّه اند گاهی بشرط لا ، بشرط لا میباشد نسبت بهمه قیود ، و گاهی نسبت ببعض قیود ، وهمچنین است لا بشرط ، و بشرط شیء .

پس در معنای واحد هر سه اعتبار متحقق میتوانند شد نسبت بقیود مختلفه ، مثلاً انسان ممکن است که بشرط شیء باشد نسبت بعلم ، وبشرط لا باشد نسبت بضحك ،

و لا بشرط باشد نسبت بکتابت ، وهمچنین حقایق عینیه وانیات خارجیّه وجود را نیز سه مرتبه ثابت است :

اول ، حقیقت عینیه که بشرط لا است نسبت بهمه قیود ، و حدود ماهیات اشیاء و او حقیقت صرف ، صرف وجود و صرف صرف حقیقت وجود است که تمام ذات و کنه حقیقت واجب الوجود بالذات و للذات است واورا اصلاً تعلقی بماهیتی از ماهیات و تنقیدی بقیدی از قیودات و تحدیدی بحدی از حدودات متحقق بلکه متصور نمیتواند شد ، و مسمّاست این مرتبه در نزد عرفا بهویت غیبیه و غیب مطلق ، واحدیت صرفه و بحقیقه الحقایق ، و مقام جمع جمع و مرتبه غیب الغیوب ، نه اسم است در این مرتبه و نه رسم و نه نعت است در این مرتبه و نه وصف .

زیرا که امور مذکوره از سنخ معانی و مفهوماتند و این مرتبه از وجود صرف صرف حقیقت عینیه وجود ، و حقیقت شخصیه صرف صرف وجود است ، و باوجود اینکه چگونه در میزان صحیح و صراط مستقیم عقل تجویز توان نمود که مرتبه نعت مرتبه منعوت و مرتبه وصف مرتبه موصوف باشد .

و باین معنی اشاره است کلام مولای متقیان در حدیث مشهور «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» .

و این معنی منافی نیست با آنچه که محقق و مبرهن است که صفات حقیقیه و نعوت کمالیه مبدأ اعلی «جل اسم» عین ذات او بلکه هر صفتی از صفات کمالیه او عین صفت دیگر است بدون اینکه مترادفی ثابت و نیابتی متحقق باشد .

و همچنین است کلام در اسمای حقیقیه او زیرا که مراد از اسماء مفهومات و عنوانات است نه الفاظ و عبارات .

لهذا نزاع واقعست که اسم عین مسمّاست یا غیر مسمّا والا از بیّنات و بدیهیاتست که صاحب شعوری نمیگوید که الفاظ و عبارات عین مسمایند .

و باسم باین معنی اشاره فرموده است ابوالحسن الرضا «علیه الصلوة والسلام» در جواب محمد بن سنان که عرض کرد «ما الاسم؟» یعنی چه چیز است اسم ؟

فرمودند : صفة لموصوف . یعنی اسم عبارتست از صفتی که ثابت شود از برای موصوفی .

و از بینانست که معانی عقلیه و مفهومات کلیّه ، صفاتند نه الفاظ و عبارات. علاوه بر این اسماء یعنی الفاظ و عبارات قابل سؤال نیستند که مثل محمد بن سنان محل سؤال خود قرار دهد .

و باسم باین معنی نیز اشاره است کلام ابی جعفر «علیه السلام» به عبدالرحمان بن نجران ، کسی که عبادت کند اسم را نه مسمی را پس بدرستی او مشرک و کافر و جاحد است ، و عبادت نکرده است چیزی را بلکه عبادت کن خداوند واحد یگانه بی نیاز را که مسمی باین اسماء است و بدرستی که اسماء صفاتی میباشند که وصف کرده است بآنها ذات خود را - متفطن باش - .

و باین معنی اشاره است نیز کلام صادق آل محمد «علیه السلام» در جواب - هشام بن الحکم - که عرض کرد : الله از چه چیز مشتق است ؟ فرمود : ای هشام مشتق است از آله ، واله مألوه میخواهد ، واسم غیر مسماست ، کسیکه عبادت کند اسم را نه معنی را کافر است و عبادت نکرده است - چیزی را و کسی که عبادت کند اسم و معنی را ، کافر است و عبادت کرده است دو چیزی را ،

و کسی که عبادت کند معنی را نه اسم را پس او موحد است ، آیا فهمیدی ای هشام ؟ عرض کرد که زیاد کن ای مولای من .

فرمود : از برای خدا نود و نه اسم است .

پس اگر اسم عین مسمی باشد لازم می آید که هر اسمی خدائی باشد ، ولیکن بدان ای هشام که خداوند یگانه حقیقتی است که دلالت کرده میشود بر او باین اسماء و این اسماء غیر او است .

و در حدیث دیگر فرمود : کسی که عبادت کند خدا را بتوهم ، و عبادت کند اسم را نه مسمی را کافر است ، و اگر عبادت کند اسم و مسمی را پس مشرکست ، و هر گاه عبادت کند معنی را نه اسم را ، واقع ساختن اسماء بر او بصفاتی که وصف کرده بآنها ذات خود را و عقد کند بر آن دل خود را و تکلم کند بآن زبان او در باطن امر و ظاهر امرش ، پس او از اصحاب امیر مؤمنانست . وجه اشاره در اول آنست که شأن هشام بن حکم بلکه غیر او از اصحاب آنحضرت اجل است از اینکه مشتبه باشد برایشان که اسماء بمعنای الفاظ و عبارات که از اضعف انواع اعراض

و غیر قارالذات و تدریجی الوجود و قائم بنفس انسانی بقیام فیه و قائم بنفس بقیام عنه و محتاج بجارحاً زبان در تحقق و صدور عین مسلمات باشد که از آن جمله ذات واجب الوجود و سایر ذوات قدسیّه ثابتّه جوهریه است .

بلکه هیچ صاحب شعوری این احتمال را تجویز نمیکند چه جای از اجلّه اصحاب آنحضرت که مدتّها استفاده معالم دینیّه و معارف حقیقیه از ایشان کرده باشند .

و حال آنکه احادیثی که از مشکات ولایت وارد است در این باب یعنی اینکه اسم غیر مسماست در اصول کافی و غیر آن بسیار است و با اعتراض تمام باصحاب خود فرموده اند که اسم غیر مسماست و بمسمّی عبادت کنید نه باسم .
نمی بینی که در حدیث اول بهشام : که آیا فهمیدی ای هشام ؟ و او عرض کرد که زیاد کن .

و نمی بینی که فرموده که اله ، مألوه میخواهد ، یعنی معنای اله صفت است و هر صفتی موصوف میخواهد .

چه بسیار ظاهر است که الف و لام و ها صفت نیستند تا موصوف بخواهند بلکه معنای آله و مفهوم آن که معبودیت یا مفرعیّت است موصوف میخواهد .
وجه اشاره در حدیث دوم آنست که مراد از ایقاع اسماء بر مسمی حمل آن اسماست بر آن مسمی .

چه بسیار ظاهر است که معنی محمولست ، نه لفظ و عبارت .
علاوه بر این کلام آن حضرت بصفات - التی وصف بها نفسه - تفسیر است از برای اسماء محموله .

و از بیناتست که معانی عقلیه و مفهومات کلیه ، صفاتند نه الفاظ و عبارات .
متفطن باش و بدانکه فرق درمیان اسم و صفت ، مثل فرق درمیان عرض و عرضی در فصل و صورت و جنس و ماده باعتبار است .

باین معنی که هر معنای ناعتی که ملاحظه شود بشرط لا ، صفتش گویند و هرگاه ملاحظه شود لا بشرط ، اسمش خوانند .

تعبیر از معنای اول بلفظ مبدأ و از معنای ثانی بلفظ مشتق است ، مثلاً معنای علم را باعتبار اول صفت میگویند ، و باعتبار دوم اسم ، و از معنای اول بلفظ علم

تعبیر مینمایند ، و از معنای دوم بلفظ اول ، و براین قیاس است معنای قدرت و قادر و حیات و حیّ^۳ ، و امثال اینها چنانکه فرق درمیانه سواد و اسود ، که اول عرض است ، دوم عرضی ، نیز باین اعتبار است .

و همچنین فرق در میان حیوان بشرط لا که ماده ، و حیوان لا بشرط که جنس است ، و ناطق بشرط لا که صورت ، و ناطق لا بشرط که فصل است ، نیز باین اعتبار است .

متفطن باش و بدانکه گاهی در زبان مشکات نبوت و ولایت برحقایق وجودیه و موجودات حقیقیه نیز اسم اطلاق فرموده اند .

در کتاب اصول کافی از معاویه بن عمار مرویست که صادق آل محمد « علیه الصلاة والسلام » در تفسیر و تأویل آیه شریفه « ولله الأسماء الحسنی ... فادعوه بها » (۱) . یعنی از برای خدای عز و جل اسمای نیکوست پس بخوانید او را بآن اسمها ، فرمود : « نحن والله اسماء الله الحسنی الذی لایقبل الله من العباد عملاً الا بمعرفتنا » یعنی بخدا قسم که مائیم اسمای حسنی خدا که قبول نمیکند از بنده خود هیچ عملی را مگر بمعرفت ما .

در زیارت ششم مذکور است که « السلام علی اسم الرضا » . و از بیناتست که مراد صاحب ولایت مطاق است .

و در بعضی احادیث اسماء را در کلام معجز نظام « وعلّم آدم الأسماء کلّها » (۲) بحقایق اشیاء تفسیر فرموده اند .

و امثال اینها در کلام مشکات ولایت لا تعد ولا تحصى است متبّع باش . و بدانکه ممکن است که این اطلاق باعتبار مظهریت حقایق وجودیه موجودات حقیقیه باشد از برای اسمای حسنی ، بنهجی که بیان نمودم . پس از قبیل تسمیه مظهر باسم ظاهر خواهد بود ، ولیکن مقتضای فحص و تفتیش و مستفاد از تدقیق و تحقیق آنست که اسم در اصل بمعنای علامت و امارت است .

و از بیناتست که اطلاق اسماء بر الفاظ و عبارات بجهت اینست که علامات

و اماراتند از معانی ذهنیه و برمعانی عقلیه و مفهومات ذهنیه بعلت اینست که حکایات و عنواناتند از امور عینیه و هوئیّات خارجیه ، پس اطلاق اسماء برحقایق وجودیه و موجودات حقیقیه نیز باین اعتبار و باین جهت است ، بلکه بطریق اولی و الیق ، زیرا که حقایق امکانیه و انیّات خارجیه ، براهین ساطعه و حجج قاطعه نیرهند بروجود مفید موجودات و انیّات ، و علامات باشد از کلمات ذاتیه و نعوت حقیقیه مفیض خیرات و کمالات متفطن باش .

و بدانکه مکرر مذکور گردید که مراتب وجودات مختلفند بشدت و ضعف و متفاوتند بکمال و نقصان .

و از بیناتست که هرائری بقدر خود حاکی است از مؤثر خود و هر فیضی باندازه خود دلالت میکند برمفیض خود .

پس اکمل و اقوای موجودات اجلی و اعلاّی اسما خواهند بود .

لهذا آنجناب فرمودند که : «نحن اسماء الله الحسنى» .

زیرا که مقام ایشان مقام ولایت مطلقه است که محیط است بر همه اشیاء واقوی بی اکمل است از جمیع موجودات عالم امکان ؛ ابداعی باشند یا تکوینی ، نزولی باشند یا صعودی .

لهذا ازمشکات ولایت وارد است : «نحن صنائع الله، والخلق بعد صنائع لنا» .

و از این معنا حاکی است لسان بعضی شعرا :

اسدالله در وجود آمد در پس پرده هرچه بود آمد

متفطن باش و بدانکه در اصطلاح نحویّین گاهی اسم در مقابل فعل و حرف گفته میشود ، و گاهی در مقابل صفت .

و مراد ایشان از صفت لفظی است که دلالت کند بر ذات مبهمه که مأخوذ باشد با بعضی از صفات خود ، مثل عالم وقادر و ضارب و قایم و امثال آنها از سایر مشتقات که خصوصیت ذات در آنها معتبر نباشد . و اسم در مقابل صفت در نزد ایشان لفظی است که دلالت کند بر ذات معینّه خواه کلّی باشد مثل اجمل و اسود ، و خواه جزئی ، و خواه مشتق باشد در اصل و ضعیف مثل محمد و محمود .

و خواه جامد مثل انسان و فرس .

مأخوذ باشد در آن بعضی از سواد، مثل اسود که مار سیاه را گویند و یا اصلاً مأخوذ نباشد مثل رجل و اسد.

بعد از شناختن این جمله از کلام میگوییم: وجه عدم منافات آنست که اسماء و صفات باعتبار معنی و مفهوم غیرذاتند زیرا که سنخ فعل و مفهوم در حد نفس خود خالی از موجودیت و معدومیت و عاری از جزئیت و شخصیت است، و ابای از هیچیک از متقابلات ندارد.

و سنخ حقیقت وجود در حد نفس خود موجود و مشخص است، باین معنا که جهت ذاتش بعینها موجودیت و شخصیت است، پس حیثیت ذاتش ابای از معدومیت و کلیّت دارد.

و باعتبار ذات و مصداق و بحسب حقیقت و وجود عین ذاتند، باین معنی که حیثیت وجود و حقیقت ذات و عین وجود صرف و صرف موجود است.

و درمیان مصداق و وجود اسماء و صفات بحسب تأملی از عقل و اعتباری از ذهن نیز مغایرت ثابت بلکه مقصود نیست.

اینست معنای عینیّت صفات چنانکه مذاق و مشرب اساطین و حکماء متکلمین و مستفاد از مشکات نبوت و ولایت است نه حیثیت بحسب مفهوم چنانکه فخر رازی و غیر او بجهت عدم فرق در میان حقیقت و معنی و مصداق و مفهوم خیال کرده اند.

لذا اعتراضات واهی و استدلالات موهونه در این مقام کرده قائل شده اند باینکه صفات حقیقیّه و نعوت کمالیه خداوند یگانه زایدند بذات مقدس او باین معنی که ذات را وجودی و از برای هریک از آن صفات وجودی قدمای ثمانیه در عالم وجود ثابت کرده اند ذات را واجب الوجود میدانند و آن صفات را ممکن الوجود.

پس در حقیقت این جماعت صفات کمالیه و اوصاف جمالیّه واجب الوجود بالذات را از جمله ممکنات میدانند.

و این معنی در حقیقت قول باستکمال واجب الوجود بالذات است از ممکنات و استفاده خالق بالذات است از مخلوقات!

و این معنی بغایت مستنکر است در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه.

علاوه بر این منکشف گردید که نسبت وجودات امکان بمفیض خود، نسبت

نقص بتمام ، و نسبت فقر بغنا و نسبت ضعف بقوت است ، صاحب شعوری تجویز نمیکند که نقص مکمل تمام و فقر متمم غنا و ضعف مفید قدرت باشد .

می بینی که چگونه از تقریر مذهب فسادش بحد انکشاف آمد ، و از تحریر مطلب بطلانش کالشمس فی رابعة النهار مشاهد و عیان گردید .

و طایفه کرامیه بحدوث این صفات نیز رفته اند ، هر دو طایفه مشبهه اند و در حقیقت بواجب الوجود بالذاتی معتقد نیستند .

چنانکه از تقریر مذکور و تقریر براهین این مطلب اعلی منکشف میگردد ، و نه عینیّت بمعنای نیابت چنانکه مذهب جماعتی از قائلین به عینیّت صفات است .

و معنای نیابت آنست که ذات نایب مناب صفات است ، باین معنی که آنچه بعالم وقادر وحی و مانند آنها از صفات کمالیه مترتب است بر نفس ذات مبدأ اعلی مترتب است .

اگرچه معانی علم و قدرت و حیات و غیر آنها در آن ذات متحقق نباشند . از اینجا است که گفته اند « خذ الغایات و اترك المبادئ » یعنی غایات را اخذ کن و مبادی را ببنداز .

و این رأی سخیف که در حقیقت قول بخلو مرتبه ذات اقدس است از صفات حقیقیه و نعوت کمالیه ، مبنی بر اعتباریّت وجود و اصالت ماهیت است ، و بطلان آن منکشف گردید .

متفطن باش و بدانکه براهین عدیده و حجج نیّره در کتاب لمعات بر این مقصد اعلی اقامه نموده ام و در این وجیزه یکی از آن براهین که سهل المأخذ است اشاره می نمایم .

و آن اینست که هرگاه صفات حقیقیه و نعوت کمالیه و اسماء ذاتیه مبدأ اعلی عین ذات باین معنی که بیان نمودم نباشد ، ترکیب در ذات اقدس ثابت میشود ، زیرا که سلب کمال در هر مرتبه از مراتب ، نقصان است و وجوب وجود در مرتبه ذات کمال ، بلکه تأکّد کمال است .

و به بیّنات شافیه محقق گردید که محال است اینکه حیثیت کمال بعینها حیثیت نقصان باشد .

پس باید دو حیثیت در ذات اقدس ثابت شود و این معنی عین ترکیب، و ترکیب منافی وجود وجوب است چنانکه به بسط تمام محقق و منکشف گردید متذکر باش. بدانکه اگرچه این تحقیقات شریفه و این تدقیقات لطیفه از باب الکلام یجر الی الکلام بمیان آمد ولی چون اکثر آنها از امّهای مطالب ربوبیه و معالم دینیّه و معارف حقیقیه، و از مبادی و مقدمات اصل مطلوب نیز هستند، چاره‌ای از تحقیق و بیان نداشتیم، لهذا باجمال و اختصار کوشیدم و اگر میلی زیاده بر این باشد بلمعات الهیّه رجوع کن که هر یک از این مطالب در آن کتاب مستطاب با بسط وجوه مذکور است.

لمعة ربوبیّه

بدانکه این مرتبه از وجود که کُنه حقیقت واجب الوجود بالذات و مسماست در نزد عرفا بغیب الغیوب و احدیت صرفه و حقیقه الحقایق و مقام جمیع جمع و مسماست در نزد ایشان بمرتبه و احدیت هر گاه مأخوذ شود با اسماء و صفات، مجهول مطلق، و ممتنع الاکتناه است از برای غیر ذات اقدس نه بعلم حصولی رواقی و نه بعلم حضوری اشراقی.

اما اول پس می‌گوییم در بیان آن که محقق گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات صرف حقیقت وجود است، و منکشف گردید که هیچ حقیقتی از حقایق وجودیه در مدارک و اذهان حاصل نمیتواند شد، و الا انقلاب حقایق ثابت میشود. چنانکه مبین گردید و بطلان آن از بیّنات و بدیهیاتست. و می‌گوییم در بیان دوم که از ضروریاتست که اکتناه ذات شیء بدون احاطه تامّه از مدرک نسبت بمدرک متصور نمیشد باین معنی که تا تمام ذات مدرک از برای مدرک حاصل نباشد ادراک تمام ذات حاصل نمیشود.

و این معنی در صورتی متصور میشود که تمام ذات مدرک عین ذات مدرک باشد، و یا محاط ذات مدرک شود.

پس اگر کُنه اقدس مدرک غیر باشد لازم می‌آید که ذات اقدس که تام و فوق التمام و محیط بهمّه اشیاست محاط شود، و این معنی در حقیقت تناقض است

و بیان دیگر در کشف این مدعی آنست که معنای ادراک و علم ، حصول شیء است از برای شیء بنهجی که موجب انکشاف باشد ، بلکه حصول فی نفسه مدرك بالذات باید عین حصول از برای حصول مدرك بالذات باشد .

یعنی در حصول از برای مدرك بواسطه وضمیمه محتاج نباشد والا حصول دیگر میخواهد و از برای دفع دور و تسلسل باید منتهی شود بچیزی که حصول فی نفسه او عین حصول از برای مدرك باشد بالذات .

پس اگر کئنه ذات اقدس مدرك غیر باشد لازم می آید که حقیقت وجود ذات واجب الوجود بالذات که قائم بنفس ذات و مبدأ همه اشیاء است حقیقت رابطیه و وجود رابطی باشد ، و این معنی نیز در حقیقت تناقض است .

و بسوی این لمعه ربوبیه اشاره است در صحنه الهیه «ولا یحیطون به علما» (۱) . و در کلام خاتم انبیاء «صلی الله علیه و آله» : - ما عرفناك حق معرفتك - بلی معرفت او بوجه ، یعنی بآثار ممکن است ، بلکه معرفت آثار از آن جهت که آثار و فیوضات و لمعات و انوار و رشحاتند ، از حقیقت صرف او معرفت مؤثر و مفیض آن فیوضات و اماراتست .

چنانکه در شارقه اول بنحوی از اجمال گذشت و در شارقات مستقبله نیز منکشف خواهد شد ، ولیکن بوجه نه بکئنه باندازه فیض ، نه باندازه مفیض ، بقدر اثر ، نه بقدر مؤثر .

و بسوی این قسم از معرفت اشاره است در حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق لکی اعرف» .

یعنی گنج پنهانی بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم پس آفریدم خلق را تا شناخته شوم .

و در کلام خاتم اولیاء «عليه الصلاة والسلام» : - من عرف نفسه فقد عرف ربه - یعنی کسی که شناخته است نفس خود را پس بتحقیق شناخته است پروردگار خود را .

و در کلام دیگر آن معدن علوم ربّانی در جواب سائل «وبلك ما كنت اعبد

رباً لم اره» قال: «وکیف رأیتہ» قال: «ویلک لا تدركه العیون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقایق الايمان». یعنی وای بر تو نبوده ام، عبادت کننده کسی را که ندیده ام اورا، گفت آن سائل چگونه دیده ای اورا، فرمود: وای بر تو ادراک نمی کند اورا چشمها بمشاهدة ابصار، ولیکن دیده اند اورا دلها بحقیقتهای ایمان. متفطن و متلطّف باش که غایت غموض دارد و وصول بحق حقیقتش بریاضات علمیه و مجاهدات نفسانیه و بانقطاع تمام بحضرت ربوبیت محتاج است.

و بدانکه چون آثار و فیوضات مختلفند بشدت و ضعف و کمال و نقصان، و متفاوتند بقرب و بُعد نسبت بمبدء اعلى و سابقاً اشاره نمودم که همه کمالات و نعوت، بحقایق وجودیه و لمعات نوریّه وجودیّه برمیگردند و همه عوارض وجود از آن جهت که عوارض وجوداتند غیر وجودند بحسب معنی و مفهوم و عین وجودند، باعتبار حقیقت و ذات، چنانکه در عینیت تشخص باوجود منکشف گردید.

و بهمان بیان محقق میشود که علم و حیات و قدرت و وحدت، عین حقایق وجودیه اند بحسب حقیقت و ذات، اگرچه باعتبار معنی و مفهوم متغایر باشند، از اینجا ظاهر میشود در نزد صاحب فطنت صحیحّه که هر جا که وجود رفته است همه صفات و عوارض وجود نیز رفته است، زیرا که تفاوت نیست در میان حقایق وجودات، مگر بشدت و ضعف و بکمال و نقصان، و بسوی این دقیقه الهیه اشاره است در صحیفه الهیه «وان من شیء الا یسبح بحمده» (۱) متفطن باش.

لهذا مراتب عرفان و ایمان و مقامات توحید و معرفت خداوند جهان، مختلف است بشدت و ضعف و بکمال و نقصان، بحیثیتی نسبت هر مرتبه بمرتبه دیگر که در فوق اوست، نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوت و نسبت قطره بدریا است.

و از مشکات ولایت وارد است که ایمان یعنی معرفت حق جل و علا چهل و نه جزء است و هر جزئی منقسم است بده جزء، بعضی از اشخاص یکجزء از ده جزء داده اند و به بعضی یکجزء تمام داده اند و به بعضی دو جزء داده اند تا چهل و نه جزء، پس باید ملامت نکند احدی را.

[دربیان آنکه مقام ولایت کلیّه ، مرتبه انکشاف جمیع هویات وجودیه است]

پس معرفت اشرف و اکمل حقایق امکانیه بذات و مادون ذات خود و مکاشفه و مشاهده آن حقیقت جامعه اقوی و اعلی مراتب توحید و عرفان و اظهر و اجلی درجات کشف و ایقان است ، کشفی اتمّ از او و معرفتی اعلای از و از غیر ذات اقدس متحقق بلکه متصور نمیتواند شد .

از اینجا ظاهر میشود معنای کلام خاتم انبیا - علیه التحیّه والثناء - : «من رأی فقد رأی الحق» .

یعنی کسی که مرا بیند پس بتحقیق که دیده است حق را ، زیرا که مراد از رؤیت او ، رؤیت حقیقت جامعه و مرتبه و استعداد است چنانکه فرموده است : «او تیت جوامع الکلم» .

یعنی عطا کرده شده ام من کلمات جامعه را و کلمات جامعه ، کلمات وجودیه است چنانکه در صحیفه الهیّه وارد است «لو کان البحر مداداً لکلمات ربّی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربّی ، ولو جئنا بمثله مداداً» (۱) .

پس باید ذات مقدس او مرتبه جمیع جمع حقایق وجودات و موجودات عالم امکان باشد .

زیرا که فرمودند : عطا کرده شدم کلمات جامعه را .

خلاصه کلام : چون ذات مقدس او اشرف و اکمل موجودات امکانی است ، هم در سیر بدایاتی و هم در سیر نهاییاتی .

بسوی اول اشاره است در کلام او «اول ما خلق الله نوری» .

و بسوی دوم اشاره است در صحیفه الهیّه «فتدلّی فکان قاب (۲) قوسین او ادنی» .

پس مشاهده آن حقیقت جامعه و برحمت و اسعه منتهی مراتب شهود و انکشاف حق جل و علا و قصوی درجات توحید و معرفت ذات اقدس مبدء اعلی خواهد بود .

۱ - الکفّ س ۱۸ ی ۱۰۸ .

۲ - النجم س ۵۳ ی ۸ و ۹ .

و باین مرتبه از توحید اشاره است کلام معجز نظام خاتم اولیاء علیه‌التحیّه والثناء
«لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» .

زیرا که این کلام لطیف اشاره است بکمال قرب که تعبیر از آن بفناء در توحید
و «موتوا قبل ان تموتوا» و مقام «بک عرفتك» و «عرفت الله بالله» است .
چنانکه از مشکات ولایت واردند و این مقام بنحو اقوی و اعلی از برای آن
سید اوصیا ثابت است .

زیرا که مرتبه او در سیر بدایاتی و نهایی ، ولایت مطلقه و خلافت عامّه
است که محیط بهمه مراتب و درجات متفطن باش .

و مزید تحقیق از برای این مقام در بیان حقیقت و مراتب توحید و در کشف
معنای فنای در توحید و بقای بتوحید خواهد آمد . منتظر باش .

ولیکن در این حدیث شریف در بادی رأی اشکالی بنظر می آید و آن اینست
که اهل عربیت گفته اند که - کلمه لو ، از برای افاده امتناع جزاء است بجهت
امتناع شرط .

چنانچه گفته میشود: «لو جئتنی لا کرمتک» یعنی چون نیامدی گرامی نداشتم.
پس اگر مراد از غطا حجب و سواتر امکانی باشد لازم می آید که بر تقدیر
امتناع کشف حجب و سواتر امکانی ، منتهای مراتب یقین حاصل شود زیرا که از
بیّناتست که مراد آن حضرت عدم ازدیاد یقین قصوای درجات یقین است که مزیدی
بر آن متصور نباشد .

و این معنی باطل و فاسد بلکه از جمله مستحیلات است زیرا که با وجود بقای
حجب و سواتر امکانی ، یقین حاصل نمیتواند شد چه جای از منتهایش .

فساد دیگر آنکه مقام آنجناب مقام ولایت مطلقه و خلافت عامه است که متلاشی
است در نزد او همه حجابات و سرداقات ، و مضمحل است در جنب او جمیع کثرات
و اضافات .

پس لازم می آید که آن جناب صاحب این مقام نباشد و یا العیان بالله خلاف
واقع فرموده باشد .

و اگر مراد از غطا، کُنه ذات اقدس باشد لازم می‌آید که امتناع کشف غطاء کُنه ذات، موجب زیادت‌ی یقین باشد، زیرا که جزا - منفی و نفی نفی بکلمه لو امتناعیه اثبات است، و حال آنکه عکس این معنی یعنی ترتیب زیادت‌ی یقین بر کشف غطا و عدم ازدیادش بر امتناع کشف غطا اولی و انسب، بلکه اوجب و اصوب است، بجهت آنکه از بیناتست که کشف غطای ذات، موجب زیادت‌ی انکشاف ذات است نه امتناع کشف غطای ذات.

میگویم جواب این اشکال موقوف است بتمهید سه مقدمه:

مقدمه اول آنست که گاهی مترتب میسازند بکلمه لو بر شرطش چیزی را که ضدش یا نقیضش اولی است که مترتب باشد بدان شرط از آن چیز از برای افاده اینکه جزاء مترتب است بر آن شرط بهمۀ تقادیر تا غایت مبالغه حاصل شود. چنانکه گفته میشود: «لو اهننتی لاکرمک» یعنی اگر اهانت میکردی مرا، گرامی میداشتم ترا.

و از بینات است که ترتب اکرام بر اکرام اولی و انسب است از ترتب اکرام بر اهانت که ضد او است، و با وجود این معنی بر اهانت مترتب میسازند تا افاده کند که اکرام بر همه تقادیر ثابت است.

و از این قبیل است کلام پیغمبر - صلی الله علیه و آله - «نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه».

یعنی خوب بنده ایست صهیب، اگر نمی‌ترسید از خدا، معصیت نمی‌کرد او را. و از بینات است که ترتب عدم معصیت بر خوف اولی است از ترتب آن بر عدم خوف.

پس مقصود بالذات اینست که عدم معصیت بهمۀ تقادیر ثابت است تا غایت مبالغه حاصل شود متفطن باش.

مقدمه دوم آنست که مفاد قضیه شرطیه در ترد منطقیین مجرد تعلق جزاء بر شرط، و محض افاده ملازمه و اتصال است در میان آنها، یعنی بر تقدیر تحقق شرط لا محالة جزاء نیز محقق است، خواه نفس شرط و جزاء ممکن التحقق باشد در نفس الامر، مثل: لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، یا هیچیک ممکن التحقق

نباشند . مثل : لو كان زید حماراً كان ناهقاً .

و یا یکی ممکن التحقّق باشد و دیگری ممتنع التحقّق ، مثل ان كان زید حماراً كان الانسان ناطقاً .

لذا گفته اند که صدق قضیه شرطیه مستلزم نیست صدق شرط و جزأ را که در نزد ایشان مسمی بمقدم و تالیند ، بلکه مناط صدق قضیه شرطیه در نزد ایشان ، مجرد صحت ترتب تالی است بر مقدم در نفس الأمر ، از جهت لزوم در شرطهای لزومیه ، و از جهت اتفاق در شرطیه اتفاقیه .

پس اگر ترتب تالی بر مقدم باعتبار لزوم یا اتفاق بحسب نفس الأمر در قضیه شرطیه صحیح باشد ، صادق خواهد بود ، اگرچه مقدم و تالی در حد نفس خود کاذب باشند ، چنانکه در مثال سابق گذشت ، والا کاذب خواهد بود اگرچه مقدم و تالی در حد نفس خود صادق باشند ، مثل « لو كانت الشمس طالعة فالليل موجود » . از این بیان منکشف گردید که مقدم از آنجهت که مقدم است ملزوم ، و تالی از آنجهت که تالی است ، لازم است ، و جایز است اینکه لازم اعم از ملزوم باشد ، مثل حرارت که اعم است از آفتاب و آتش و حرکت ، از اینکه لازم هر يك از مذکور است .

پس تحقق تالی مطلقاً مستلزم تحقق مقدم نمیباشد .
زیرا که وجود عام مستلزم وجود خاص نیست اگرچه انتفای عام مستلزم انتفای خاص است ، و عکس این معنا در جانب ملزوم ثابت است .

یعنی وجود ملزوم مستلزم وجود لازمست ، والا انفكاك ثابت میشود و انتفای آن مستلزم انتفای لازم نیست بنحو کلیت و اطّراد ، زیرا که لازم جایز است اینکه عام باشد ، و انتفای خاص مستلزم انتفای عام نیست .

لهذا استثنای عین مقدم نتیجه میدهد عین تالی را ، و استثنای نقیض تالی نتیجه میدهد نقیض مقدم را ، و استثنای نقیض مقدم نتیجه میدهد نقیض تالی را ، و استثنای عین تالی نتیجه میدهد عین مقدم را (متفطن باش) .

مقدمه سوم آنست که کمال توحید و تمام یقین بروحدت صرفه و بساطت حقّه ، در صورتی متصور می تواند شد که مسلوب شود همه انحای کثرت ، و مشاهده نشود

مگر وحدت صرفه و بساطت حقّه .

چنانکه در حدیث مشهور از مشکات ولایت وارد است «و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» . و سابقاً محقق نمودم که اگر کُنه ذات اقدس مدرک غیر باشد لازم می آید که محاط و محدود باشد و هر محدودی لا محاله بر کثرتی مشتمل است اگرچه از جهت نقص و کمال باشد .

پس اگر کشف غطاء ذات ممکن باشد ، توحید صرف و صرف توحید و یقین تام و تمام یقین بروحدت صرفه و بساطت حقّه متصور نمیتواند شد .
لهذا امیر مؤمنان و مولای متقیان فرموده اند : «من ذا يعرف قدرک فلا یخافک ، ومن ذا یعلم ما انت فلا یهابک» .

یعنی اگر کُنه قدرت ترا می شناختند از تو نمیترسیدند ، و اگر کُنه ذات ترا میدانستند ، هیبت و سطوت تو از نظرها برداشته میشد ، و نیکو چون کُنه قدرت ترا شناختند و کُنه ذات ترا ندانستند پس از تو ترسیدند و در نزد هیبت و سطوت تو مقهور و مغلوب گردیده اند .

و از آنجهت نیز در دعای حرز یمانی که مشهور بدعای سیفی است فرموده اند :
«والم تعلم لك مائیة وماهیة ، فتكون للاشیاء المختلفة مجانسا» .

یعنی اگر کُنه حقیقت تو معلوم میشد پس با اشیای مختلفه هم جنس میشدی و کثرتی و ترکیبی در ذات تو محقق میشد و واحد بوحدت صرفه و بسیط به بساطت حقّه نمیشدی (متفطن باش) .

و بدانکه اگرچه از این بیانات و بینات در نزد تأمل صادق وجود عدیده ای از جواب از اشکال مشهور ظاهر و منکشف میشود ولی از برای توضیح و تأکید میگویم :
جواب اول آنست که این کلام لطیف محتمل است اینکه از قبیل «نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعضه» ، و از قبیل قول قائل «لواهنتنی لا کرم تک» باشد و مراد از غطاء ، غطاء کُنه ذات باشد ، و مقصود غایت مبالغه در کلام ، و قوت یقین بتوحید ذات اقدس باشد .

بیانش آنست که ترتب عدم ازدیاد بر یقین بر عدم کشف غطاء ، انطباق و اولی است از ترتب بر کشف غطاء .

و این معنی از جملهٔ مسلمّات و مقبولانست در نزد عامّه و از قضایای مشهوره است در نزد ایشان .

پس مقصود از آن کلام لطیف این است که عدم ازدیاد یقین بر توحید بهمهٔ تقدیر ثابت است تا مبالغه حاصل شود (متفطن باش) .

جواب دوم آنست که این کلام شریف بطریقهٔ اهل میزان مستعمل است و مراد از غطاء ، حجب و اغطیّه عالم امکان است ، ولیکن باستثنای عین مقدم تا نتیجه دهد عین تالی را .

یعنی بجذبات توفیقات ربّانی و تجلیّات تأییدات یزدانی ، حجابات و سראقات عالم امکان حتی تعیّن ذات خودم از نظر بصیرت من برداشته شده است ، و حجابی درمیانه من و جمال ازلی باقی نمانده است ، و مرتبهٔ «بک عرفتک» ، و عرفت الله باللّه» از برای من حاصل شده است .

چنانکه در حدیث سابق در جواب سائل فرمود : «ویلک لم اعبد ربّا لم اره» ، و در جواب سائل دوم فرمود «لکن رأته القلوب بحقایق الایمان» ، لهذا مزیدی جز یقین من در توحید متصور نمی باشد .

جواب سوم آنست که این کلام بطریقهٔ اهل عربیت وارد است ، و مراد از غطاء غطای کنه ذات اقدس است .

یعنی چون کشف غطای ذات بجهت اینکه واحد صرف و بسیط من جمیع الجهات است و محیط بر جمیع اشیاء است ممتنع است ، لهذا توحید من توحید صرف و صرف توحید و یقین من بروحدت و بساطت ذات اقدس بمنتهای مراتب و قصوای درجات رسیده است .

و اگر کشف غطای ذات ممکن باشد لا محاله محاط و محدود میشود و هر محدودی لا محاله بر کثرتی مشتمل است و کثرت و وحدت در دو طرف تقابل و تعاندند .

پس توحید صرف ، و صرف توحید ، و یقین تام بروحدت صرفه و بساطت حقّه ذات که مراد آنجناب است ، از عدم ازدیاد یقین در صورتی متحقق میشود که کشف غطای ذات ممتنع التحقّق و مستحیل الوقوع باشد (متفطن باش) .

و بدانکه در نزد تأمل صادق در این بیان و تبیان ظاهر میشود احتمال اینکه این کلام لطیف محمول باشد بر استثنای نقیض تالی تا نتیجه دهد نقیض مقدم را ، چنانکه قاعده اهل میزان است ، یعنی از کمال و قوت یقین دانستم که کُنه ذات اقدس محال است اینکه مدرک عقول و افهام باشد ، متفطن باش و در مقدمه سوم نیک تأمل نمای تا مقام توقف و مجال انکار نماید .

و بدانکه محتمل است که این حدیث شریف اشاره باشد بمقامات سلوک درممالك عرفان و بدرجات صعود در مراتب ایقان نه بمنتهای سلوک و صعود که مقام فنای در توحید و بقای بتوحید است .

بیانش آنست که از برای سلاک مسالك توحید و عرفان در حین سیر و سلوک بسوی حضرت ذی الجلال درجات متفاوت و مراتب مختلفه است بحیثیتی که در هر مرتبه کشف حجابی و بقای حجابی است و حصول هر مرتبه سابقه معیّداست از برای حصول مرتبه لاحق، و در هر مرتبه حجابی منکشف و نقابی مرتفع و یقین حاصل است که در مرتبه سابقه نبوده است .

پس در حین سلوک و صعود بسوی حضرت ربوبیت - آناً فاناً - یقین در ازدیاد، و توحید در اشتداد است تا سیر بمنتهی رسد و همه حجابات و سرادقات مرتفع گردد ، و مقام « بك عرفتك ، و عرف الله بالله » چنانکه از مشکات ولایت وارد است و در نزد عرفا بفنای در توحید مسمی است حاصل شود .

خلاصه کلام : مراتب کشف غطاء و ارتفاع حجب بغایت مختلف و متفاوت است به نحوی که نسبت کشفی به کشف دیگر که در فوق آنست نسبت ضعف بقوت و نسبت نقص بتمام و نسبت قطره بدریا بلکه نسبت ظلمت است بنور .

بلکه اساطین حکما و محققین عرفا گفته اند که مادامی که تعلقات دنیاوی باقی است کشف غطای بالکلیّه حاصل نمیشود بلکه بقدر تعلق اگر چه بغایت قلیل باشد ریشه نقب و حجاب باقی است اگر چه بغایت رقیق باشد .

و باین معنی اشاره است کلام خداوند یگانه « لیغفر لك (۱) الله » ما تقدم من

ذنبك وما تأخر» .

یعنی تا پیامرزد خدا گناہان گذشتہ و آیندہ ترا .

و کلام خاتم انبیاء «صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم» : - انه لیغان علی قلبی و استغفر اللہ فی کل یوم سبعین مرة ، وفی روایة «مأة مرة» یعنی بدرستی کہ وارد میشود بر دل من وارداتی کہ غطاء و حجابند از برای دل من ، و استغفار می کنم در ہر روز ہفتاد مرتبہ . و صد مرتبہ نیز وارد است .

و ہمہ آنچہ کہ از مشکات ولایت وارد است در باب استغفار از ذنوب و معاصی و در باب اعتراف بسیئات و خطیئات ، اشارہ باین دقیقہ است کہ بیان نمودم ، والا از بیئات است کہ ایشان معصومند از جمیع خطایا و ذنوب و مطہرند از ہمہ زلات و عیوب ، و باین دقیقہ نیز اشارہ است «حسنات الابرار سیئات المقربین» ملخص کلام در این بیان آنست کہ از برای سلاک از انبیاء و اولیاء مادامی کہ تعلقات دنیاوی باقی است بجهت مجاہدات نفسانیہ و ریاضات علمیہ و اعمال شاقہ بدنیہ مترقبات کلیہ و مشاہدات عقلیہ و اتصالات معنویہ بعالم ربوبیت حاصل میشود والا لازم می آید کہ این مجاہدات و ریاضات اعمال لغو و عبث باشد، و این معنی منافی حکمت و مصادم تحقیق و برہان است .

و چہ بسیار رکیک است کلام کسی کہ می گوید اینہمہ از برای تعلیم و ہدایت خالق است ، زیرا کہ درجای خود محقق و مبرہن است کہ سافل غایت بالذات از برای فعل عالی نمی تواند شد ، و محال است التفتات بالذات از عالی نسبت بسافل - اللهم الا بالعرض و بالتبع .

«وللارض من کأس الکرام نصیب»

و این معنا منافی نیست باینکہ از برای نفوس شریفہ و ذوات قدسیہ انبیا و اوصیاء ایشان در اصل فطرت اتصال معنوی بعالم ملکوت و جبروت ثابت باشد ، بلکہ عنایت ربانی و مؤدای تحقیق و برہان آنست کہ باید چنین باشند .

لہذا در ایام طفولیت بلکہ در حین ولادت نیز مصدر معجزات و کرامات و مطلع لمعات و انوار علوم و معارف می باشند (متفطن باش) .

بدانکه بنا براین توجیه نیز کلمه لو بطریقه عربیّت مستعمل ، و محتمل است که بطریقه اهل میزان مستعمل باشد ، ولیکن باستثنای نقیض تالی تا نتیجه دهد نقیض مقدم را .

و مراد از غطاء و اغطیه و حجب عالم امکان است ، والف و لام الغطاء از برای جنس یا استغراق است .

یعنی چون هنوز همه حجابات و سرادات بالکلیه مرتفع نگردیده اند و رقایقی از حجب و اغطیه باقی است لهذا بمجاهدات نفسانیه ، و ریاضات علمیه و عملیه و اتصالات معنویه - آنآ فآناً - در یقین من مزیتی و در توجه من زیادتى حاصل میشود که در آن سابق حاصل نبوده است .

و یا چون - آنآ فآناً - بیقین خود مزیتی دیدم دانستم که جنس غطاء و حجاب بالکلیه مرتفع نگردیده است ولیکن بنا بدین توجیه ، شاهد اصل مدعی نخواهد بود (متفطن باش) .

مرتبه دوم از مراتب حقیقت وجود وجود مقید است

و آن عبارت است از وجودات مقیده بقیودات ماهیات محدوده بحدود هویات متعیّنه بتعیّنات انیّات ، مثل وجود عقل و نفس و فلك و انسان و ملك و هانند آنها از وجودات متعده با ماهیات .

مرتبه سوم از مراتب حقیقت وجود وجود مطلق انبساطی و فیض مقدس اطلاقی و رحمت واسعۀ حضرت نورالانوار که مرتبه ذاتش نه مقید است بحدود ماهیات و نه مقید است بعدم آن حدود ، و چون چنین است پس با همه است بی همه ، و هیچ مرتبه از مراتب موجودات از رشحه ای از رشحات او خالی نیست ، بلکه همه جهات و حیثیّات تحصیل و رجود از او منبعث و از مراتب او متحقق است ، و مرتبه ذاتش فاقد هیچ مرتبه از مراتب تحصّلات و وجودات نیست ، بلکه همه را داراست بنحو اقوی و اقدس ، و بنهج اعلی و اشرف ، بلکه چون چنین است چنان است ، پس نظر باطلاق و شمولش ، با عقل عقل است ، با نفس نفس ، با فلك فلك است ، با حادث حادث است ، با قدیم قدیم و با وجود این معنی ترتیب و ترول که مقتضای تحقیق و برهان و مؤدای حجت و بیان و مستفاد از مشکات نبوت و ولایت

است بحال خود باقی است ، و ترتب در مظاهر و مرایا درانیات این مرتبه از وجود بجای خود ثابت است .

نه ظاهر مظهري از مظاهر اعیان ثابته را صلاحیت مظهریت این مرتبه از وجود است ، و نه هر مرآتیی از مرایای ماهیات را قابلیت جلوگاهی این درجه از نور و ظهور است .

سبو را چگونه گنجایش دریا است ، و ذره را چگونه تاب تابش آفتاب است .

حوض با دریا اگر پهلو زند خویش را از بیخ هستی بر کند

بلکه مظهر این مرتبه از ظهور در سیر بدایاتی عین ثابت روح اعظم و در سیر نهاییاتی عین ثابت انسان کامل است و تغایر در میان این دو ثابت در نزد تحقیق و برهان در نظر شهود و عرفان و در مشهد مشاهده و عیان باعتبار است .

چنانکه در میانه حقیقت و وجود روح اعظم و حقیقت و وجود انسان کامل نیز تغایر باعتبار است .

لهذا از مشکات ولایت وارد است « ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لا حرق سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه » .

یعنی از برای خداوند عالم هفتاد هزار حجاب است از نور و ظلمت ، و هرگاه بردارد آن حجابها را ، هرآینه میسوزاند انوار عظمت و جلالت و جش هر چیز را که منتهی می شود بسوی او بصر او از خلقش . و از بینات است در نزد صاحب بصیرت که مراد از حجب ، مراتب مرتبه موجودات است .

و مراد از وجه ، همین مرتبه از وجود است نه مرتبه ذات احدیت چنانکه مروی است در اصول کافی که صادق آل محمد « علیه السلام » از راوی پرسید که چگونه تفسیر میکنند مفسرین عامّه کلام معجز نظام خداوند عالم را « کل شیء هالك الا وجهه » (۱) ؟

عرض کرد که میگویند مراد از وجه ، ذات احدیت حق اول است .

فرمود دروغ گفته اند ، ما بیم وجه خدا که هلاکت از برای ما نیست .

احادیث دیگر باین مضمون در کتاب اصول کافی و کتاب توحید بسیار است

و از مشکات ولایت وارد است در تفسیر آیه کریمه «فلما» تجلی ربّه للجبل (۱) جعله دکّا» .

یعنی زمانی که تجلی نمود پروردگار موسی بآن کوه ، پس گردانید او را پاره ، و فرمود نور ملکی بود از ملائکه مقربین ، و ملائکه نیز از شیعیان ما میباشند که نور یکی از شیعیان ما بود که تجلی نمود بر کوه طور، و پراکنده گردانید او را. و اگر مراد از وجه ذات احدیّت حق اول باشد نیز مقصود حاصل است و از این معنی حاکی است لسان بعضی از شعرای عجم :

بیت :

اگر زروی براندازد او نقاب صفات
دو کون سوخته گردد، زتاب پرتو ذات
به پیش نور تجلی ذات ، محو شود
جهان که هست عیان گشته، از فرغ صفات
دلا نقاب برافکن زروی او، و مترس
مگر که سوخته گردی ز آتش سبحات
و از این جهت است که خاتم اوصیا در خطبه جوامع توحید که در اصول کافی مذکور است فرموده اند «کل شیء لشیء محیط ، و المحيط بما احاطه منها هو الله الاحد الصمد» تا آخر خطبه .
یعنی هر چیزی بچیزی محیط است، و محیط بآنچه که محیط است از آن اشیاء خدادند یگانه بی نیاز است (متفطن باش) .
بدانکه اطلاق و انبساط این مرتبه از وجود نه از قبل اطلاق و کلیت معانی ماهیات است ، زیرا که این اطلاق و کلیت از غایت ضعف و ابهام است .

«از ضعف بهرجا که نشستیم وطن شد»

و آن کلیت و انبساط از فرط تحصیل و فعلیت و از غایت شدت و قوتست

«غیرتش غیر در جیهان نگذاشت»

و باین دقیقه اشاره است آنچه که از مشکات ولایت وارد است «کل لا بعض له». بلکه مراد از اطلاق و انبساط و از کلیت و شمول احاطه وجودی و انطواء و وصولی و شدت تسلط، وقوت تحصیل است که الفاظ و عبارات از بیانش قاصر و نطق و بیانش عاجز است «وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها» (۱) و باین مرتبه از وجود اشاره است در صحیفه الهیّه «ورحمتی وسعت کل شیء» (۲).

«الم ترالی ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكنا» (۳).

یعنی آیا نمی بینی پروردگار خود را که چگونه منبسط ساخته است ظل وجود را بر هیاکل ماهیات و مظاهر انیّات.

و در کلمات مشکات ولایت وارد است «عین کل شیء لا بالمزاوله، و غیر کل شیء لا بالمزایله، داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج عن الاشیاء لا کشیء خارج عن شیء».

و در کلام مشکات نبوت وارد است «انه فوق کل شیء، واملئت کل شیء، قد ملاً عظمته کل شیء، فلم یخلو منه ارض ولا سماء، ولا برّ ولا بحر ولا هواء». و مانند مذکورات از آیات و اخبار که اشاره اند باین مرتبه از وجود از حد شماره بیرون است (متتبع و متأمل باش).

بدانکه باین مرتبه از وجود متصحّح میشوند آیات و اخباری که واردند در تشبیه و ظواهر آنها مقارنت ذات اقدس خداوند احداست با اشیا و مرتفع میشود تناقض و ندافع که در میان آیات و اخبار تنزیه و آیات و اخبار تشبیهیه در بادی نظر واقع است.

فرموده است صدر محققین قدس سره در کتاب شرح توحید از اصول کافی: بدانکه هر گاه در کلام عرفا اطلاق نمایند وجود مطلق را بذات احدیّت مراد ایشان وجود بمعنای اول یعنی حقیقت بشر لای وجود است، و مراد ایشان از اطلاق صرافت و تجرد از قیودات و حدودات ماهیّات است، نه وجود بمعنای سوم، والا لازم

می‌آید برایشان مفاسد شنیعه از الحاد و حلول و تشبیه و اتصاف ذات حق بصفات محدثات و کائنات و بودن او محل نقایص و آفات .

و عدم فرق در میانه این دو مرتبه از وجود منشأ بسی عقاید فاسده و اعتقادات باطله و شبهات واهی است .

ولیکن بعد از تحقیق و فرق در میانه این دو مرتبه از وجود بنجهی که منکشف گردید بعد ظهور و انکشاف مییابد که تقدیس محض و تنزیه صرف در ذات اقدس مدأ اعلی چنانکه مقتضای براهین ساطعه و حجج نیّره و مذهب و معتقد اساطین حکما و محققین از اصحاب شریعت غرّای اسلام و سایر شرایع حقّه است بحال خود باقی است .

من یدر ما حلت لم یخذل بصیرته و لیس یدریه الا من له البصر
و بسوی این سه مرتبه از وجود اشاره است کلام بعضی از محققین عرفاء «الوجود الحق هو الله والوجود المطابق فعله والمقیّد اثره» .

تمام شد کلام آن محقق ، متفطن و ملتفت و متجرد باش که غایت غموض دارد و بخوض تام و رسوخ تمام و ذوق سلیم و عقل مستقیم و تلطّف از سرّ و تجرد از عقل محتاج است .

رو مجرد شو مجرد را به بین دیدن هرچیز را شرط است این
سبحان الله از غایت ظهور بغایت خفا و از غایت بروز غایت کمون دارد .
میروند بسی روی پوش این آفتاب فرط نور او است رویش را حجاب
چیست پرده پیش روی آفتاب جز فروغ و شعشه و تیزو تاب

ایقاز و تنبیه

بدانکه تعبیر از این مرتبه از وجود در لسان مشکات نبوت و ولایت در سیر بدایاتی نزولی گاهی برحمت و اسعه است «ورحمتی وسعت کل شیء» (۱) .

و گاهی بمشیت است «خلق الله بالمشیّة ، و خلق المشیّة بنفسها» .

و گاهی بنور است «اول ما خلق الله نوری» .

و گاهی بعرش است «الرحمن علی العرش استوی» (۲) .

و گاهی بامر است «وما امرنا الا واحدة» .
 و گاهی ب صنع است «نحن صنایع الله والخلق بعد صنایع لنا» .
 زیرا که مقام ایشان مقام ولایت مطلقه است که محیط بهجه مراتب است .
 و گاهی بید مبسوط است «وانا یدالله المبسوطة على عباده بالمغفرة والرحمة»
 و گاهی بعقل است «اول ما خلق الله العقل» .
 و گاهی بقلم است «اول ما خالق الله القلم» زیرا که وجود عقل مجعول است نه
 ماهیتش و اشاره نمودم که این وجود وجود و عقل ترتیب و نزول و انبساط در مراتب
 موجودات بحال خود باقی است و باطلاقش منافی نیست .
 و گاه بمرتبه باء چنانکه از خاتم اوصیاء «عليه التحية و الثناء» وارد است
 «وان جميع القرآن في باء بسم الله ، و انا نقطة تحت الباء» زیرا که باء اشاره بمرتبه
 ثانیة از وجود است که مرتبه وجود اطلاق و انبساطی است چنانکه الف اشاره است
 بمرتبه اول از وجود که مرتبه احدیت صرفه و غیب الغیوب است ، و تعبیر از مرتبه
 خود به نقطه در تحت باء اشاره است باینکه مرتبه ولایت مطلقه خاتم اولیاء تبع ولایت
 مطلقه خاتم انبیاء است چنانکه فرمودند «انا عبد من عبید محمد» ، و در سیر
 نهایی صعدی بغیر از این مرتبه از وجود ، گاهی بمقام «او ادنی» ، «فکان
 قاب قوسین او ادنی» (۱) .
 و گاهی بمرتبه «کشف غطاء ما ازددت یقیناً» .
 و گاهی بآیه کبری «ولقد رأی من آیات (۲) ربّه الکبری»
 و گاهی بخلق عظیم «انک لعلی (۳) خلق عظیم» .
 و گاهی بمقام محمود «وعسی ربک ان یبعثک (۴) مقاماً محموداً»
 و تعبیر از این مرتبه از وجود در لسان عرفاء گاهی بحق مخلوق به
 و گاهی بنفس رحمانی و گاهی بحقیقة الحقایق و گاهی بحضرة الاسماء
 و گاهی بمرتبه واحدیت جمع و گاهی بتجلی اول و ظهور حق اول .
 و گاهی بفناء در توحید و فناء فی الله است .

عبارت‌ها شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر

اشراق و انارة

از این بیانات و بیّنات در نزد حاذق محقق و بصیر مدقق بعد از امعان فکر و دقت نظر، منکشف میشود که این مرتبه از وجود فعل مطلق و مجعول اول ذات اقدس مبدا اعلی است.

بیان انکشاف آنست که در شارقات سابقه محقق گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات بسیط من جمیع الجهات و واجب الوجود من جمیع الحیثیات است، پس بنفس ذات متجلی و فیاض است نه بضمیمه‌ای از ضمایم و حیثیتی از حیثیات، والا جهت امکانی بلکه ترکیب از جهت وجوبی و امکانی در ذات اقدس او ثابت میشود و بتمام ذات متجلی است نه بجزء ذات والا ترکیب لازم می‌آید پس باید فیض اول و جلوه اول اثر تمام ذات اقدس و جلوه تمام حقیقت مبدا اول باشد.

و از بیانات است که اثر ذات و جلوه تمام اثر ذات و جلوه تمام ذات، تمام جلوه ذات است، و تمام ذات چنانکه محقق گردید صرف صرف وجود، و وجود صرف صرف تام بلکه فوق التمام است در شدت و قوت و تمامیت و صرافت غیر متناهی بلکه فوق غیر متناهی است بعد از غیر متناهی.

پس تمام اثر نیز باید صرف و تام باشد و محدودیتی در او متحقق نباشد مگر بقدری که لازم مجعولیت و معلولیت و مقتضای اثربت و نزول است، و او فقدان مرتبه فوقیت همه کمالات، و نقصان از درجه شدت و قوت غیر متناهی مفیض بالذات است، زیرا که مجعول بالذات و اثر بالذات، حقیقت تعلقیّه و حیثیت ارتباطیه است. پس حقیقتی و حیثیتی از برای او سوای ارتباط و تبعیت متصور نمیتواند شد، پس در محدودیت و صرافت تابع متبوع و مرتبط الیه خواهد بود مگر بقدری که اقتضای اثربت و نزول است و آن اینست که مبدا اول تام بلکه فوق التمام است و این مرتبه تام است.

بعبارت دیگر می‌گوییم ذات اقدس مبدا اول در شدت و عدت همه کمالات غیر متناهی است.

و این مرتبه از وجود بحسب عدت کمالات غیر متناهی است نه بحسب شدت وعدت. و عبارت دیگر میگویم: وجود مبدأ اول صرف صرف، و این مرتبه از وجود صرف است، و با وجود این معنی نسبت این مرتبه از وجود، بوجود مبدأ اول نسبت نقص بتمام، و نسبت ضعف بقوت و نسبت فقر بغناء است «والله الغنی و انتم الفقراء» (۱).

پس منکشف گردید که فیض اول مبدأ اول فعل مطلق و وجود اطلاقی است. اخذ کن این برهان محکم البیان را و این حجت شدید الأركان را و غنیمت شمار که مخصوص این وجیزه است، و براهین ساطعه و حجج نیّره و شواهد ثقلیه بر این مطلب اعلی بسیار است متبّع و متدبّر باش.

و بدانکه از اینجا ظاهر میشود در نزد اصحاب بصیرت که این مرتبه از وجود که مرتبه ولایت مطلقه و خلافت عامّه است، مظهر اسم الله که اسم جامع است یعنی متضمن است جمیع اسمای عامه و خاصه و کلیّه و جزئیّه را لهذا مسمی است باسم جلاله و مقدم جامع و امام الائمه میتواند شد نه وجودات مقیّده، زیرا که منکشف گردید که این مرتبه از وجود، وجود مطابق و فعل مطلق است و هیچ وجودی و هیچ کمالی از کمالات وجود از حیطة احاطه او بیرون نیست، بلکه نسبت همه وجودات و کمالات وجودات مقیّده، باو نسبت فرعیّت و عکسیّت و ظلیّت و رشیّتیّت است. پس مرتبه او مرتبه جمیع همه موجودات و مرتبه تمام و کمال همه فیوضات و کمالات است و نسبت سایر وجودات و کمالات باو نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوت و نسبت فقر بغناء است، چنانکه نسبت او بمرتبه احدیّت و غیب الغیوب همین نسبت است، بلکه نسبت ذات اقدس او بمراتب غیر متناهیّه اتم و اقوی است از نسبت او بسایر وجودات و کمالات وجودات امکانی.

پس منکشف گردید که این مرتبه از وجود صلاحیت دارد که مظهر اسم جامع باشد، و اسم جامع، اسم جلاله است، زیرا که همین مرتبه از وجود، حقیقت انسان کامل است در سیر نهاییّتی.

و هر يك از سایر اسمای حسنه را خواه کلیه باشند و خواه جزئیّه مظهر خاصی است.

پادشاهان مظهر شاهی^۱ حق عارفان مرآت آگاهی حق بدانکه از این بیانات و بینات و از این لمعات و اشراقات نیز منکشف گردید که این مرتبه از وجود مرتبط بالذات است بمفیض بالذات بلکه جهت ذاتش بعینها جهت ارتباط است بمبدأ اول و باو مرتبط میشود سایر هویات و انیّات بجاعل حقیقی و فاعل سرمدی لهذا گاهی تعبیر میکند از او بقیومیت و فیاضیت و گاهی ب صنع و ابداء ، و گاهی بایجاد و احداث ، و گاهی بمشیت و گاهی برحمت و اسعه و نسبت سوائیه و گاهی بحقیقه الحقایق و نور الانوار نسبت بسایر حقایق و انوار وجودیه . و بسوی این دقیقه لطیفه اشاره است در صحیفه الهیه «و رحمتی وسعت کل (۱) شیء» ، «انما امره اذا اراد شیئاً ان يقول له کن فیکون (۲) .

یعنی برمشیّت ازلیّه مرتب است امر که عبارت از قول کن است و بر قول کن مرتب است وجود اشیاء .

مراد از قول کن جهت ارتباط اشیاء است بمبدأ اول نه لفظ کاف و نون چنانکه از ابوالحسن «علیه السلام» مروی است که فرمود بصفوان بن یحیی در مقام بیان اراده اضافیه و مشیت ثانیّه «فارادته احداثه لا غیر ذلك» .

یعنی اراده خداوند عالم احداث و ایجاد اوست مر اشیاء را نه غیر این . و نیز فرموده اند : «فارادة الله الفعل لا غیر ذلك ، يقول له کن فیکون، بلا لفظ ولا نطق بلسان» (۳) .

یعنی اراده خداوند عالمیان مرفعل را اینست که میگوید فعل را موجود باش پس موجود میشود بدون لفظی و بدون نطق بزبانی . و چگونه میشود که مراد کاف و نون باشد باوجود اینکه کاف و نون نیز از اقسام فیکون است ، پس دور یا تسلسل ثابت میشود .

وباین لطیفه الهیه نیز اشاره است کلام صادق آل محمد - علیه السلام - : «خالق الله الاشياء بالمشیة وخلق المشیة بنفسها» .

و کلام علی بن موسی الرضا علیه السلام «خلق الله الصنع وخلق الاشياء بالصنع» .

۱ - س ۷ ی ۱۵۵ .

۲ - س ۳۶ ی ۸۲ .

۳ - س ۳۶ ی ۸۲ .

متفطن باش و بدانکه از اینجا ظاهر میشود سر توحید در صفات اضافیه و اوصاف فعلیه، زیرا که صفات اضافیه که عبارتند از صفات وجودیه که اضافه مصدریت و مبدئیت را مدخلیت در اتصاف بآن صفات باشد بقیومیت مطلقه و فیاضیت عامه بر میگردند، زیرا که مراد از قیومیت و فیاضیت، جهت احداث و ایجاد و رابطه صنع و ابداع است.

و منکشف گردید که این مرتبه از وجود جهت ارتباط و تعلق همه اشیاست بمبدأ اول، و هیچ ارتباطی و فیضی از حیطه احاطه او بیرون نیست.

پس فیضان این مرتبه از وجود از مفیض بالذات - جل اسم - مناط اتصاف اوست بهمه صفات فعلیه و نعوت اضافیه.

متفطن باش و بدانکه از اینجا ظاهر میشود در نزد صاحب فطنت، و بصیرت سر توحید در افعال چنانکه مذاق و مشرب اساطین حکماء، محققین عرفاء است.

و باین معنی اشاره است در کلام مجید «و رحمتی (۱) وسعت کسل شیء» و ما امرنا الا واحدة» (۲).

و در کلام مشکات ولایت است «جف القلم بما هو کائن».

متفطن باش و بدانکه مآل و حقیقت توحید در صفات اضافیه و توحید در افعال نفس الامریه، بشیء واحد است، و آن مرتبه وجود اطلاق است و تفاوت در میانه آنها باعتبار است.

بجهت آنکه فیضان او مناط اتصاف حق اول است بهمه صفات اضافیه چنانکه مبین گردید و فیضان آن مناط توحید در صفات اضافیه است، بجهت اینکه از هیچ فعلی خالی نیست بلکه مرتبه همه افعال است بنحو اقوی و اعلی، و هیچ فعلی نیز از او خالی نیست بلکه نسبت هر فعلی با نسبت فرعیت و رشحیت است لذا صدور او مناط توحید در افعال است.

و از اینجا نیز منکشف میشود سر اینکه خاتم انبیاء - علیه التحیه و الثناء - رحمة للعالمین است.

و سَر اینکه خاتم اوصیاء علیه التَّحِیة و التَّناء فرموده اند : « انا یدالله مبسوطة علی عباده بالمغفرة والرحمة » و معنای کلام شاعر :

اسدالله در وجود آمد در پس پرده هرچه بود آمد

بیان انکشاف آنست که مکرر مذکور گردید که این مرتبه از وجود مرتبه ولایت مطلقه و ولایت مطلقه مقام خاتم انبیاء و خاتم اوصیاء علیهما السلام است، و ولایات سایر انبیاء و اولیاء، عکوس و اضواء و رشحات و اظلالند از آن ولایت اطلاقیه و خلافت کل .

ولهذا در حدیث قدسی وارد است « لو لاک لما خلقت الأفلاك » ، و در کلام مشکات ولایت وارد است « نحن صنائع الله والخلق بعد صنایع لنا » .

تفاوت نیست اینکه لام - لنا - لام غایت باشد یا لام تعلیل، زیرا که در نزد بصیر محقق ثابت و منکشف است که فاعل بالذات غایت بالذات و غایت بالذات فاعل بالذات است .

لهذا صاحب شفاعت کبری در مقام - محمود - میباشند و اکابر و اعظم انبیاء در قیامت کبری بشناعت ایشان متمسک و متمثل میشوند .

متفطن باش و بدانکه با وجود این معنی ترتیب در میانه موجودات در مراتب نزول و صعود، بحال خود باقی و کثرات « لا تعد ولا تحصى » در موجودات عالم امکان بحسب طول وجود و عرض وجود ثابت است، بلکه علاوه بر کثرت و غیریت، تقابل و تنافی نیز در میانه بسیاری از موجودات واقع است یکی مَلَك است و دیگری شیطان که در منزله دو نقطه متقابلند، یکی آب است و دیگر آتش که در دو طرف تقابل و تنافی واقعند، یکی انسان که زینت عالم امکان است و جامع جمیع کمالات اکوان است، و دیگری وجود امتدادی جسمانی که میّت محض و قوه صرفه است، یکی فلک است که در غایت علو و نهایت احکام و دیگری عنصر است که در غایت انخفاض و نهایت انکسار است « کل یوم (۱) هو فی شأن لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لفد البحر (۲) قبل ان تنفذ کلمات ربی ولو جثنا بمثله مداداً » .

۱ - الرحمن س ۵۵ ی ۲۹ .

۲ - الکہف س ۱۸ ی ۱۰۹ .

متلطف و متجرد باش که دقیق المسلك و صعب المنال است ، فهم کُنْهش کما ینبغی و وصول بحقیقتش کما هو ، بقریحہ لطیفه و فطرت ثانیه و مجاهدات نفسانیّه و ریاضات علمیّه محتاج است .

ذوالعینین باش تا در عین وحدت بینی کثرت بینی و در عین کثرت بینی وحدت بینی ، برزخی باش تا بینی که «جفّ القلم بما هو کائن» با «کل یوم (۱) هو فی شأن» چگونه سر از گریبان وحدت بینی بیرون آورده در عین افتراق اجتماع و در عین اجتماع افتراق دارند .

رَوّْ الزجاج و رَقّت الخمر فتشابهها و تشاکل الأمر
فکأنه خمر ولا قدح و كأنه قدح ولا خمر

از صفای می و لطافت جام بهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گوئی می یا مدام است و نیست گوئی جام

تفریع لطیف و تحقیق شریف

بدانکه توحید در صفات اضافیّه و افعال حقیقیّه لازم دارد توحید در فیاضیّت و فاعلیت را چنانکه مقتضای فحوص و برهان و مستفاد از مشکات نبوت و ولایت و مذهب و معتقد اساطین حکمت و معرفت است با اعتقاد باینکه در عالم وجود علل متکثره و فواعل غیر محصوره متحقق است .

واینکه هر وجودی را اثر خاصی مترتب است که بر دیگری مترتب نیست . چه بسیار از موجودات که در میانه آثار آنها تباین بلکه تنافی و تضاد ثابت است . نمی بینی که اثر آتش سخونت و اثر آب رطوبت و اثر هواء برودت و اثر زمین بیوست است ، و تحقیق تضاد در میانه این آثار از بیّنات است .

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی
باین لطیفه الهیّه اشاره است در کلام مجید «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله (۲) ،
وما رمیت اذ رمیت (۳) ولکن الله رمی» .

۱- الرحمن ۵۵ ی ۲۹ .

۲- س ۷۶ ی ۳۰ .

۳- الانفال س ۸ ی ۱۷ .

می‌بینی که چگونه مشیت عباد را مترتب ساخته است برمشیت خود، یعنی مشیت دارند ولیکن مشیت ایشان فرع وتبع مشیت اطلاقى الله تعالى است که مستجمع جمیع صفات و کمال است، متفطن و متلطف باش که درعین سلب مشیت، اثبات مشیت فرموده و درعین اثبات مشیت، سلب نموده است .

و می‌بینی که چگونه رمی را درعین اثبات سلب و درعین سلب اثبات نموده است .

و تدبّر کن از کلام معجز نظام حق اول «ما اصابك (۱) من حسنة فمن الله ، وما اصابك من سيئة فمن نفسك» .

یعنی آنچه که میرسد ترا از حسنه وخیر ، پس از جانب خداست ، و آنچه که میرسد ترا از سیئه و شر ، پس از جانب نفس خود است .

و در کلام معجز نظام «قل كل من (۲) عند الله»، یعنی بگو همه از جانب خدا است .

می‌بینی که چگونه اثبات کرده است از برای خود آنچه را سلب نموده است .

اول اشاره است باینکه صادر از ذات اقدس مبدأ اول اولاً و بالذات فعل مطلق و وجود اطلاقى است که اصلاً شریعت ندارد .

و دوم اشاره بسایر مراتب وجودات است که در مراتب طول و عرض و صعود و نزول واقعند و محدودند بحدود ماهیات و مقیدند بقیودات نشآت و قصورات، و باین جهت ناشی شده است از آنها شرور و سیئات .

و بعبارت دیگر می‌گوییم : منشأ شر در خصوصیت وجودیه نیست و محالست اینکه منشأ شرور و سیئات باشند مگر بالتبع و بالعرض .

و متفطن باش و بدانکه ذیل این کلام طویل است و در این وجیزه نمی‌گنجد، و اگر میلی بیسط و تفصیل باشد بلمعات الهیه رجوع کن که با بسط وجوه در آن کتاب مستطاب مذکور است .

و باین لطیفه ربّانیه نیز اشاره است در کلام مشکات ولایت «لا جبر ولا

۱- النساء س ۴ ی ۸۱ .

۲- النساء س ۴ ی ۸۰ .

تفویض بل امر بین الامرین» .

مراد از جبر آنست که فاعل همه افعال حتی افعال عباد ، بلکه افعال طبایع جسمانیّه ، و مباشر در تأثیر بدون واسطه و مدخلیتی از شیئی از اشیاء ، ذات اقدس خداوند احد است .

و این قول فاسد و رأی کاسد مذهب طایفه اشعریه است .

و مراد از تفویض آنست که عباد در افعال خود مستقلند و خداوند عالم را هیچ مدخلیتی در افعال ایشان نیست .

و این مذهب باطل، معتقد طایفه معتزله است .

و معتقد امامیه و حکما در این مسأله ربوبیه «الحسنه بین الشیئین» است و آن اینست که فاعل مباشر در افعال و آثار عباد و طبایع است ولیکن نه بنحو استقلال و استبداد بلکه بنحوی از فرعیّت و تبعیت بحیثیتی که جهات فاعلیّت آنها فروع و عکوس و رشحات و اظلالند از جهت فاعلیّت اطلاقی مبدأ اول .

چنانکه افعال آنها را نیز بفعل مطلق او و وجودات آنها را بوجود ذات از همین نسبت است .

و از بیّنات است که تأثیر و ایجاد فرع وجود و تحقق است ، پس اگر در وجود مستقل نباشند در ایجاد چگونه مستقل می توانند شد .

از اینجا ظاهر میشود که طایفه معتزله در حقیقت بانقلاب حقایق امکانیه بوجوب ذاتی قائل شده اند .

یعنی عباد را واجب الوجود بالذات دانسته شرکاء غیر محصوره از برای خداوند یگانه ثابت کرده اند .

اخذ کن این معارف الهیه و حقایق عرفانیه را که مقتضای براهین ساطعه و حجج نیّره مستفاده از آیات قرانیّه و احادیث نبویه و اخبار ائمه طایفه حقّه امامیه است .

و نیک تأمل نمای در لمعات و اشراقاتی که برشته تقریر کشیدیم تا این معارف و حقایق و این لطایف و دقایق بحد انکشاف آیند و «کالشمس فی رابعة النهار» مشاهده و عیان گردند .

و غنیمت شمار این نحو از نظم و ترتیب و این قسم از تحقیق و تدقیق و این

باب از کشف و بیان و این فصل از توضیح و تبیان را که از عنایات ازلیه و الهامات ازلیه و الهامات غیبیه و موهبت ربانیه و تفضلات الهیه است .

و ذوالعینین باش تا ثنوی و مانوی نباشی که اهرمن را شریک یزدان نمودند .

و یهود مذهب نباشی یعنی بگوئی « یدالله (۱) مغلوله غلت ایدیهم » و معتزلی مسلك نباشی که برای خداوند احد در فباضیت استقلالیه و قیومیت استبدادیّه، شرکء ثابت نموده ، فیاضیت عامه و قیومیت مطلقه او را محدود گردانیدند .

و در حقیقت بانقلاب حقایق امکانیه بوجوب ذاتی قایل شدند زیرا استقلال در ایجاد ، فرع استقلال در وجود و استقلال در وجود مساوق وجوب وجود است .

و تا اشعری نباشی یعنی بگوئی که ذات اقدس خداوند احد ، مباشر حرکات و تحریکات و مزاول شرور و سیئات است و در حقیقت قائل شوی که ذات اقدس ، قوه جسمانیه و طبیعت هیولائیّه است زیرا که برهان محکم البنیان و حجت شدید الأركان قائم است باینکه مبادی حرکات و تحریکات ، قوای متجده جسمانیه و طبایع متغیره هیولائیّه است و ذوات کریمه قدسیّه و وسایط کلیه الهیه را معطل گردانی ، بلکه تعطیل در وجود ثابت کنی ، و ذات اقدس خداوند یگانه فاعل افعال قبیحه و اعمال شنیعه بداند و در حقیقت منکر شرایع حقّه و حکم الهیه باشی « خذَ لهم الله و أخزاهم ، وجعل النار مثواهم و مأواهم » .

[اشاره به بیان معنی حقیقت]

بعد از شناختن این جمله از شارقات و لمعات بیّنات واضحه و براهین ساطعه بدانکه حقیقت بمعنای ثابت است و ثابت اولاً یا ثابت بالذات است یا ثابت بالغیر و ثابت بالذات یا ثابت بالذات و للذات است ، و یا ثابت بالذات است نه للذات

مراد از ثابت بالذات و للذات آنست که نفس ذات مصداق و محکوم علیه ثابت و موجود باشد با قطع نظر از جمیع حیثیات و اعتبارات خارجه از حاقّ ذات حقیقیه باشند آن جهات و حیثیات یا اعتباریه ، ثبوتیه باشند یا سلبیه ، تعلیلیّه باشند یا تقییدیّه .

اگرچه آن جهات و اعتبارات بودن آن ذات آن ذات باشد .

اینست حق معنای واجب الوجود بالذات وللذات ومعنای سرمدیّت ذاتیه و ضرورت مطلقه ازلیّه که مخصوص ذات اقدس خداوند یگانه است در نزد تحقیق وبرهان، و در مباحث سابقه منکشف گردید که مصداق و محکوم علیه این معنای صرف صرف حقیقت وجود، و حقیقت صرف صرف وجود است که در قوت و شدت وجود و کمالات وجود غیر متناهی بلکه فوق غیر متناهی است بعدّه غیر متناهی.

و مراد از ثابت بالغیر آنست که نفس ذاتش مصداق و محکوم علیه باشد، ولی از حیثیت تعلیلیه بی نیاز نباشد و قسم دیگر آنست که بحسب نفس ذات خالی از وجود باشد، یعنی ثابت و موجود نباشد بلکه در این معنا بحیثیت تعلیلیه و تقدیه هر دو محتاج باشد. مثالش ماهیّات امکانیه است که در حد نفس خود از موجودیت و ثابتیت عاریند.

پس در موجودیت، ماهیات بضمیمه وجود محتاجند اگر چه انضمام در نزد تعمّلی از عقل و اعتباری از ذهن باشد.

و در مباحث ماضیه محقق گردید که مجعول بالذات انحای وجودات است نه اقسام ماهیّات مگر بالعرض و بالتبع.

پس وجودات ممکنات بعد از فیضان از علت فیاضه موجودند با نفس خود. و ماهیّات ممکنات موجودند بموجودیت همان وجودات نه بموجودیت دیگر، پس ثابت بالغیر و واجب بالغیر میباشند.

و از این تقریر و بیان منکشف گردید که وجودات ممکنات ثابت بالذاتند نه ثابت بالذات فلذات یعنی در مصداق و محکوم علیه معنای ثابت بودن بحیثیت تقییدی محتاج نیستند زیرا که در حد نفس خود موجودند. چنانکه در تحقیق اصالت وجود محقق گردید.

و بحیثیت تعلیلی محتاجند زیرا که تا از علت فیاضه صادر نشوند موجود نمیتوانند شد والا واجب خواهند بود نه ممکن. پس ضرورت آنها ضرورت ذاتیه مطلقه است نه غیریّه و نه ازلیّه.

و از آن قبیل است حمل ذاتیات بر صاحب ذاتیات مثل حمل حیوان ناطق بر انسان و حمل انسان بر افراد که مادام الذات ثابت است بدون ضمیمه و تقییدی بخلاف حمل عرضیات مثل ضاحك و كاتب بر انسان و حمل اسود و ابيض که مادام الذات محمول نیستند

بلکه بضمیمه و تقییدی محتاجند .

از این تقریر و بیان منکشف گردید که ضرورت سه قسم است :

اول ، ضرورت مطلقه ذاتیه ازلیه که مخصوص بذات اقدس مبدأ اعلا است .
دوم ، ضرورت مطلقه ذاتیه که از برای حقایق وجودیه ذوات و ذاتیات اشیاء ثابت است .

سوم ، ضرورت غیریه که از برای ماهیات ثابت است ، باعتبار اتصاف آنها بوجودات و از برای عرضیات ثابت است نسبت بموضوعات ، متفطن باش .

شارقة سرّیه

[در بیان معانی سرّ و تحقیق در حقیقت سرّ و وجوب کتمان آن]

بدانکه صاحب کتاب مجمع البحرین گفته است که : سرّ - امری است که پنهان کرده شود از غیر و از این باب است : - هذا من سرّ آل محمد - «صلی الله علیه و آله» .

ای : من مکتومهم الذی لا یظهر لکل احد .

بعضی از شراح حدیث گفته است که سرّ آل محمد صعب و مستصعب است .
بعضی از آن اسرار معلوم است از برای ملائکه بواسطه وحی والهام و بعضی دیگر مخصوص آل محمد است و بزبان احدی جاری نشده است غیر از ایشان .
و این اسراری است که بآنها ظاهر شده است از ایشان اسرار ربوبیت و از این جهت اصحاب جهالت و غوایت بشك و ارتیاب افتاده وادی ضلالت و غوایت پیمودند .
و اصحاب یقین و معرفت سالك طریق مستقیم گردیده و سعادت ابدی پیوستند .
منکرین و مغرطین و غالین و غالین در باره ایشان کافر و گمراه گردیدند
و صاحبان بصیرت و فطنت و سالك طریق مستوی و صراط مستقیم در باره ایشان باعلی درجات سعادات رسیدند .

جمع - سرّ - « اسرار است ، و سریرت نیز بمعنای «سرّ» و جمع آن سرائر است .

و «سرائر» اموری است که پنهان کرده شوند در قلوب و عقاید و نیات .

و از این قبیل است کلام خداوند احد «یوم (۱) تبلی السرائر» و نیز گفته است

در آن کتاب در تفسیر آیه شریفه «یعلم (۱) السرّ و اخفی» .

«سرّ» امری است که پنهان کرده شود در دل و اخفی امری است که بخاطر خطور نموده بعد از آن فراموش شده باشد . تمام شد کلام صاحب مجمع البحرین . صاحب کتاب نفایس الفنون گفته است که : «سرّ» در نزد جماعتی از عرفا لطیفه‌ایست از لطایف روحانیه، محل مشاهدات، چنانکه روح لطیفه‌ایست نورانیّه، محل محبت .

و «دل» لطیفه‌ایست ملکوتیّه ، محل معرفت .

وطایفه‌ای از ایشان گفته‌اند که «سرّ» از سنخ معانی است نه از سنخ ذوات و اعیان . و مراد از آن حالی است مستور در میانه بنده و خدای که غیرا بر آن اطلاع نباشد .

و گویند که بنده را با خدای سرّی است و سرّ سرّی که آن را اخفی خوانند چنانکه نص کلام مجید است «وان تجهر بالقول فانه یعلم السرّ و اخفی» . سرّ آنست که جز خدا و بنده کسی بر آن مطلع نباشد . و سرّ سرّ آنست که بنده را نیز بر آن اطلاعی نباشد بلکه مطلع نباشد بر آن - مگر عالم السرّ و الخفیّات - و طایفه اول که سرّ را از ذوات و اعیان شمرده‌اند بعضی از ایشان گفته‌اند که سرّ بالاتر از روح و قلب است .

و بعضی گفته‌اند که بالاتر از قلب و پائین‌تر از روح است ، چنانکه قلب در نزد طایفه اول بالاتر از نفس و پائین‌تر از روح است .

صاحب کتاب معارف را اعتقاد اینست که : «سرّ امری و رای روح و قلب نیست ، و سبب قصور و اشتباه کسانی که سرّ را فوق روح دانسته‌اند آنست که چون در روح بعد از استخلاص کلی از تعلقات قلبی و نفسی وصفی زاید بر معهود یافتند، خیال کردند که سرّ عین دیگری است و رای روح .

و متفطن نشدند بر اینکه آن همان روح است متّصف بوصف غریب و سبب اشتباه . طایفه دیگر که سرّ را در تحت روح و در فوق قلب دانسته‌اند آنست که : از برای قلب در نهایت احوالش که بالکلیّه از ذلّ استرقاق نفس آزاد گردد، و از

تعلقات هواجس نفسانی و تشبّهات وساوس شیطانی خلاصی یابد ، وصف غریبی یافتند گمان کردند که ذات دیگری است برای دلو ندانسته‌اند که او عین دل است ولیکن وصفی پیدا کرده‌است .

و بعضی دیگر از عرفا گفته‌اند که : «سّر معنای لطیفی است مکنون در ضمیر روح .

و عقل را تفسیر آن متعذر و یا در سویدای دل و زبان را تعبیر از آن متعسر . همچنانکه زبان ترجمان و معبر دل است عقل ترجمان روح و مفسر سّر او است . و هر معنا که از برای روح از غیب منکشف شود و بنظر عین او را مشاهده کند و خواهد که بطریق مکالمه و محادثه با دل در میان نهد عقل که ترجمان اوست واسطه شود و تفسیر آن با دل تقریر کند .

ولیکن بیشتر معانی مدر که روح آن بود که عقل از تقریر آن با دل قاصر آید . چنانکه بیشتر معانی مدر که با دل آن بود که زبان از تقریر آن عاجز شود ... پس آن معانی که در روح باقی میماند عقل از تفسیر آن قاصر باشد اسرار روح است که دل را بر آنها اطلاع نباشد .

و آن معانی که در دل باقی ماند و زبان از تعبیر آن عاجز باشد ، اسرار دل بود که مخاطب بر آن اطلاع نیابد .

از اینجاست که طایفه‌ای از متابعان تجرد عقل یعنی ارباب نظر و فکر چون فلاسفه و غیر ایشان از ادراک بیشتر از مدرکات ارواح محروم مانده در مقام انکار آن مدرکات آمدند . زیرا که جمیع مدرکات در تحت احاطت نفس نكنجند . و عقل اگرچه مخلوق است شریف و در صدر آفرینش بحکم «اول ما خلق الله العقل» تصدّر و تفوّق یافته .

اما مرتبه روح بالاتر از مرتبه اوست ، چه اولیّت و تصدّر او در عالم خلق است ، و روح از عالم امر است نه از عالم خلق ، و نیز قیام عقل بروح است نه قیام روح بعقل و مثال او با روح مثال نور آفتاب است با جرم آفتاب ، و نور آفتاب اگرچه شریف ، لیکن قیامش بجرم آفتاب است ، و همچنانکه بنور آفتاب صور محسوسات در زمین ظاهر میشود بواسطه عقل صور معلومات و معقولات در دل روشن گردد . تمام شد کلام صاحب نفایس الفنون .

و چون برفواید و دقایق بسیار مشتمل و استقصای این مقصد اعلی نیز منظور بود تمام کلام او را نقل نمودم تا از برای طالبان حقیقت و معانی سرّ، بصیرت تمام حاصل شود، ولیکن امر هر یک از این مذاهب و آرا بوجهی قصور و ناتمامی است. بیان قصور هر یک بوجه کمال بسط تمامی از کلام میخواید نه این وجیزه را گنجایش تفصیل و بیان و نه این فقیر را مجال تحقیق و تبیان.

لهذا بوجهی از اختصار میگویم که مقتضای فحص و برهان و مؤدای کشف و عرفان و مستفاد از کلمات مشکات - ولایت و معدن عصمت آنست که هر یک از «سرّ» و «روح» را مقامات و درجات است.

سرّیست در فوق روح و روحی است در فوق سرّ، بلکه هر سرّ روح است باعتباری و هر روحی سرّ است باعتباری، همچنانکه حقیقت روح اعظم که خلیفه الله و مظهر جامع و حقیقت ولایت مطلقه و مرتبه خاتم نبوتست، روح الارواح و نور الانوار است، نسبت بسایر مراتب ارواح و انوار چنانکه از مشکات نبوت وارد است «اول ما خلق الله نوری». و در روایت دیگر «روحی» وارد است. و در نزد صاحب بصیرت از بیّنات است که مراد از خلق در این حدیث مطلق از آفرینش است.

چنانکه در حدیث شریف «و خالق المشیّة بنفسها» نیز مراد همین معنا است علاوه خود تصریح نموده اند بآنکه روح از عالم امر است نه از عالم خلق، پس واسطه در میان ذات اقدس و حقیقت روح اعظم نخواهد بود، و باین لطیفه ربّانیّه اشاره است در صحیفه الهیه بکلام معجز نظام «ونفخت فیه من روحی» (۱). یعنی افاضه کردم در قالب آدم از روح خودم.

اضافه روح بذات اقدس خود از برای افاده تشریف و تعظیم آن روح است تا اشاره شود باینکه ذات اقدس و روح اعظم واسطه ای محقق نیست. از اینجا ظاهر میشود که در حقیقت، روح اعظم فوق همه مراتب و حقایق امریه و خلقیه است و چیزی از فوق آن متحقق نیست. پس باطل شد مذهب کسانی که گفته اند سرّ مطلقا در فوق روح است.

و همچنین است حقیقت رفیعہ سرالاسرار و باطن البواطن است بیانش آنست که عالم محقق و تحریر مدقق قاضی سعید قمی «قدس سره» در شرح حدیث غمامه از مرازم روایت کرده است که صادق آل محمد «صلی الله علیه و آله» فرمود: «ان امرنا هو الحق و حق الحق و هو الظاهر و باطن الظاهر و هو السر و سر السر و سر المستسر و سر مقنع بالسر» .

یعنی بدرستی که امر ما اوست حق و حق حق ، و اوست ظاهر و باطن ظاهر، و او است سر و سر سر، و سر امر مستسر ، و سر مقنع بسر .
و نیز در همان کتاب مروی است که فرمود : «امرنا سر لا یفیده الا سر، و سر علی سر، و سر مقنع بسر» .

یعنی امر ما سری است که افاده نمیکند اورا مگر سر ، و سری است بروفق سر ، و سری است مقنع بسر .

و در نزد صاحب بصیرت از بیانات است که مراد از امر در این دو حدیث ولایت ایشان است که ولایت مطلقه و خلافت شامله و مقام خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - و خاتم اوصیاء - علیه الصلاة والسلام - است .

چنانکه از احادیث بسیار مستفاد میشود تفاوتی نیست مگر باصالت و فرعیّت، چنانکه سابقاً اشاره نمودم .

و در کتاب - حیات القلوب - مروی است که خداوند عالم ، در جواب ملائکه که سؤال کردند که این چه نوری است که مشاهده می کنیم ؟

فرمود : این نوری است از نورهای من، که اصلش پیغمبری و فرعش امامتست .
اما پیغمبری پس از محمد است بنده و رسول من .
و اما امامت پس از علی است حجت و خلیفه من .
و اگر ایشان نمی بودند هیچ خلقی را نمی آفریدم .

و نیز در همان کتاب مروی است که حق تعالی خطاب فرمود بحضرت رسول که ای «محمد» بدرستی که آفریدم ترا و «علی» را نوری یعنی روحی بی بدن پیش از آنکه بیافرینم آسمانها و زمین و عرش و دریا را .

پس پیوسته تهلیل و تمجید میکردید - مرا به یگانگی و عظمت یاد می نمودید .
پس هر دو نور شما را جمع نمودم و یکی گردانیدم ، پس آن نور مرا به پاکی

و بزرگواری و یگانگی یاد میکرد ، پس آن نور را بدو قسمت کردم و هر قسمت را بدو قسمت کردم تا محمد و علی و حسن و حسین بهمرسیدند .

پس آفریدم فاطمه را از نوری تنها روحی بی بدن و آن نور در ما اهل بیت ساری و جاری شد ، (متفطن باش) .

خلاصه کلام ، اخباری که دلالت میکند بر اینکه مقام ایشان مقام سر است غیر محصور ، و مقامی در فوق مقام ایشان متحقق بلکه متصور نیست .

و در حدیث شرح غمامه نص است در اینکه از برای سر درجات و مقاماتست بلکه افاده میکند که سریت ایشان نیز صاحب مقامات و درجات است .

بلکه افاده میکند که سر مخصوص بایشان است زیرا که ضمیر فصل و تعریف باتفاق اهل عربیت افاده حصر میکنند .

و در کلام آنحضرت سر مقنع بالسر اشاره است به اصل و فوقیت سر خاتم نبوت نسبت بر ایشان چنانکه کرة بعد اولی و مرة بعد آخری در این وجیزه بیان نموده ام .

و این معنی منافی نیست بآنچه که اشاره نموده ام که سر ایشان با سر خانم نبوت یکی است .

و متفطن باش تا در عین کثرت بینی وحدت بینی ، و در عین وحدت بینی کثرت ، تا تناقی که در میانه احادیث و اخبار وحدت و کثرت انوار ایشان وارد است مرتفع گردد .

و نیک تأمل نما در شارقات سابقه و لمعات ماضیه تا معانی این اخبار و امثال آنها از اخبار و احادیث غامضه بعد انکشاف آیند ، و تقابل و تناقضی که در بادی رأی ، و ظاهر نظر در میانه آثار وارده از مشکات نبوت و ولایت مترائی میشود مرتفع گردد و باب رد و تأویل و استعاره و مجاز مسدود شود .

والا در مقام رد و انکار در می آئی و یا باب تأویلات و مجازات قبیحه و استعارات شنیعه میکشائی .

و باوجود این نمیدانی که کیرا کشته اند و عزای کیست ؟

حاصل کلام از این بیانات و بینات منکشف گردید که مقام سر فوق همه مقاماتست .

پس باطل شد مذهب کسانی که گفته اند که مقام روح مطلقا مقام سر است . بلکه منکشف گردید که از برای سر مقامات و درجاتست چنانکه از برای روح مقامات و درجاتست . متفطن باش .

توضیح و تفصیل

بدانکه صدر محققین و قدوة الهمین در کتاب مغاتیج الغیب در مقام بیان اقسام و مراتب جواهر ملکوتیه فرموده است : که جواهر ملکوتیه دوقسمند .
قسم اول آنست که او را بهیچ وجه تعلقی و ارتباطی در عالم اجساد نباشد نه بوجه حلول و نه بوجه تدبیر تا استکمالی کند و از جزء نقصی بذروه تمامی رسد .
خواهی بگو نه در ذات خود محتاج بعالم اجسام باشد و نه در فعل خود .
و این قسم از جواهر ملکوتیه را کربوبیین یعنی مقربین گویند و در اصطلاح دیگر مفارقات و مجردات نامند .

طایفه ای از ایشان مستغرقند در مشاهده بحر احدیّت و متجردند در ملاحظه عظمت و جلال ربوبیّت و والهّند در مطالعه جمال صمدیّت ، التفاتی نیست ایشان را بشئی از اشیاء بغیر ذات اقدس حق جل و علا حتی بذوات و انیّات خود .
گویا زبان حال ایشان باین مقال گویا است :

تا در طریق عشق تو من جان فشان شدم

بی جان شدم و لیک جهان تا جهان شدم

تا در فناء هستی خود نیست آمدم

در عالم بقا بخدا جاودان شدم

و بسوی این طایفه جلیله اشاره است کلام خاتم نبوت « ان الله ارضاً بیضاء مسیره الشمس ، فیها یوماً مثل ایّام الدنیا ؛ ثلاثین مرة مشحونة خلقاً لایعلمون ان الله خلق آدم و ابلیس » .

یعنی از برای خدا زمینی است سفید - سیر - آفتاب در آن دریک روز برابر

سی - روز است از روزهای دنیا ، مبلو است آن زمین از خلقی که نمیدانند که خدا آفریده است آدم و شیطان را .

وطایفه دیگر از ایشان که مسمی بجهروت و اهل جبروتند ، آفریده است ایشان را مبدأ اشیاء ، تا وسایط جود و رحمت او و حُجُب عظمت و جلال او باشند .

ایشانند مبادی سلسله موجودات و غایات آنها و منتهی الیه اشواق نفوس کاینات و نهایت آنها ، و اکمل و اعلای ایشان روح اعظم است .

و بسوی او اشاره است از صحیفه الهیه «یوم (۱) یقوم الروح والملائكة صفاً» .

یعنی قایم میشود روح در روز قیامت و ملائکه در برابر او صف میکشند و او را عقل اول و قلم اعلی نیز گویند .

چنانکه از مشکات ولایت وارد است «اول ما خلق الله العقل ، واول ما خلق الله القلم» .

و بسوی او نیز اشاره است کلام امیرمؤمنان «عليه الصلاة والسلام» : الروح ملك من الملائكة له سبعون الف وجه ، ولكل وجه سبعون الف لساناً ولكل لسان سبعون الف لغةً يُسبح الله بتلك اللغات كلها ، ويخلق الله من كل تسبيحه ملكاً يطير مع الملائكة الى يوم القيامة» .

یعنی : روح ملکی است از ملائکه که او را هفتاد هزار روی است و از برای هر روی هفتاد هزار زبانست ، و از برای هر زبانی هفتاد هزار لغت است ؛ تنزیه میکند خدا را بهمه این لغات ، و می آفریند خدایتعالی از هر تسبیحی ملکی را که میبرد با ملائکه تا روز قیامت و این روح اول طبقه کرویین است ، و آخر ایشان روح القدس است که جبرئیلش گویند ، زیرا که این طبقه مترتبند در وجود و هریک را مقامی است معین .

و تقدم هریک بر دیگری و تأخرش بر دیگری ذاتی است یعنی جهت ذات هریک جهت تقدم و حیثیت حقیقت هریک بعینها حیثیت تأخر است .

قسم دوم از جواهر ملکوتی آنست که او را تعلق باشد بعالم اجسام بیکی از آن دو وجه و ایشان را روحانیات گویند ، آنچه که از این طایفه مدبر و محرك

اجرام سماویّه‌اند بملکوت اعلیٰ مسمّی میباشند ، و آنچه که از این طایفه متعلق باجسام عنصریّه است ملکوت سفلاش خوانند .

و در هر يك از این دو قسم اجناس بسیار و طبقات متفاوت و طوائف مختلفه است بحسب تفاوت طبقات ملائکه و عنصریه و مخالف اجناس آنها و انواع آنها و اشخاص آنها .

پس شیء در عالم علوی و عالم سفلی متحقق و موجود نمیباشد مگر اینکه از برای او جوهری است ملکوتی که مدبّر و مقوم او است چنانکه مدلول کلام معجز نظام « فسیحان الذی بیده ملکوت کل شیء والیه ترجعون » (۱) تمام شد کلام آن محقق متفطن باش .

و بدانکه « ید » اشاره بعالم جبروت و مفارقات .

و ملکوت اشاره بعالم روحانیات و مدبّرات .

و کل شیء اشاره بعالم اجسام و مادیات است .

چنانکه هفتاد هزار درجه در حدیث سابق اشاره بمراتب موجوداتست طولی و عرضی عالم مفارقات .

و هفتاد هزار زبان اشاره بموجودات عالم روحانیات .

و هفتاد هزار لغت اشاره بعالم اجسام و مادیاتست .

و تسبیحات اشاره بحصول صور کاینات و مرکبات است که از ازدواج عالم علوی و امّتهات سفلی متولد میگردند .

خواهی بگو تسبیحات لغات و حصول ملکی از هر تسبیحی ، و طیران او اشاره است بسیر صعودی که منشأ حصول موالید ثلاث و مبدئ وجود کاینات و مکونات است . و از آن جمله افراد نوع شریف انسانی است که بحسب فطرت و جبلّت و بجهت مجاهدات نفسانیه و ریاضات علمیه و عملیه از حیث قصور و نقصان بمقامات رفیعہ و درجات علیّه ایقن و عرفان میرسند « الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه » (۲) .

از این لمعات و اشراقات ظاهر و منکشف گردید که ارواح و اسرار را مراتب متفاوت و درجات مختلفه است .

پس سّری است در فوق روح و روحی است در فوق سّر و سّری است غیر روح بلکه هر سّری روحی است باعتباری و هر روحی سّری است باعتباری . متدبّر باش . پس مذهب کسی که قائل است باینکه سّر فوق روح است صحیح است بوجهی نه مطلقاً .

و مذهب کسی که روح فوق سّر است نیز صحیح است بوجهی نه از جمیع وجوه . و مذهب کسی که سّر عین روح است نیز صحیح است بوجهی نه از جمیع وجوه . و مذهب کسی که سّر از سنخ معانی است نه از سنخ ذوات ، و اعیان مفارقات و اعیان ثابته بوجهی صحیح باشد ، زیرا که نسبت ماهیات و اعیان ثابته بسّریّت و عدم سّریّت مساوی است .

و اگر مرادش صور علمیّه و معانی عقلیّه باشد صحیح است ولیکن کلام در حصر باقی است .

علاوه بر این در جای خود محقق و مبرهن است که صور عقلیه با قوه عاقله متحدند در وجود ، و تغایر ندارند مگر باعتبار معنی و مفهوم . و بر این تقدیر مقام صور عقلیه بقوه عاقله وجود فی نفسه آن صور عین وجود آنها است از برای قوه عاقله .

پس در سّریّت و عدم سّریّت ، تابع موضوعات خود میباشند ، نمی بینند که اعراض قائمه باجسام را اسرار نمیگویند .

تدقیق و تحقیق

بدانکه همه جهات ظهور به حقیقت وجود بر میگردند و از تجلی و ظهور وجود متحقق و حاصلند ، همه جهات بطون نیز باو بر می گردند لهذا در لسان مشکات نبوت و ولایت بر ذات اقدس حق اول باطن اطلاق فرموده اند .

بلکه مستفاد از کلام معجز نظام « هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم » (۱) که در سوره حدید و اقص است اینست که اولیّت و آخریّت و ظاهریّت و باطنیّت باو محصور و مخصوص است .

و در این حصر و تخصیص اشاره لطیفه است در نزد اصحاب بصیرت و معرفت

باینکه او اصل است در امور مذکوره و باقی فروع و عکوس و ورشحات و اظلالند نسبت باو ، و او تام بلکه فوق التام است و باقی فقرات الذوات قاصرات الانیّات ناقصات الهویاتند «والله الغنی و اتم الفقراء» (۱) .

پس منکشف گردید که معنای ظهور و بطون مثل معانی تشخّص و وحدت و علم و حیات و قدرت علیّت و معلولیّت و مانند آنها از عوارض وجود من حیث انه وجود میباشد ، و تعیّنی از تعیّنات ماهیّات را در این باب اصلاً مدخلیتی نمیباشد . بخلاف معانی روح و عقل و لوح و فلك و ملك و مانند آنها که لامحالة تعیّنی از تعیّنات ماهیّات را مدخلی در تحقق آنها میباشد .

لهذا در هیچ لسانی بر ذات اقدس مبدء اعلی گفته نشده اند بعد از تحقیق این لمعه الهیه میگویم که روح اعظم باعتبار ارتباطش بعلت فیاضه که عبارت از فیض اطلاقی وجودی است سر بلکه سر الاسرار است .

و باعتبار تعیّن وجودش بتعیّن روحی ، روح ، بلکه روح الارواح است . خواهی بگو روح اعظم را وجهی است بسوی حق ، و وجهی است بسوی خلق ، باعتبار اول سر است ، و باعتبار دوم روح ، و سابقاً منکشف گردید که وجود اصل است در تحقق ، و ماهیّت در این باب بالتبع و بالعرض است . پس وجود باعتبار حقیقت و اصالت متقدم است بر ماهیت در تحصیل و عینیّت و در تحقق و موجودیّت .

و مسأله است این قِسم از تقدم و سابقیّت در نزد ایشان بتقدم بالاصاله و تقدم بالحقیقه .

و منافی نیست با اتحاد در موجودیت و عینیّت بلکه مؤکّد و محقق او و محصل و متقدم اوست .

و از این قبیل است تقدم فصل مقسّم نسبت بجنس که محصل وجود او و مقوم موجودیّت او است .

و بدانکه از اینجا منکشف میشود در نزد صاحب فطنت حقیقت مذاق کسی که قائل است بوجه اطلاق باینکه سر در فوق روح است .

و حال آنکه نظر بملاحظه اتحاد که درمیانه وجودات و ماهیات ثابت است ظاهر میشود حقیقت مذاق کسی که هر سَری روح است و هر روحی سَر .
 اخذ کن و غنیمت شمار و قیاس کن بر روح اعظم سایر ارواح را در این دو اعتبار،
 و بدانکه از این بیّنات و تبیینات ظاهر گردید که جهات سَر متقدمند بر جهات روح
 بتقدم بالاصاله .

و باوجود این صحیح است اینکه گفته شود هر سَری روح و هر روحی سَر
 است، و باینکه سَری متقدم است بر روحی و روحی متقدم است بر سَری .
 متفطن باش و بدانکه از اینجا نیز منکشف میشود که همه جهات سَریّت و بطون
 بفیض اطلاقی وجودی که جهت ارتباط و تعاق همه اشیاست بمبدأ اول برمیگردند .
 چنانکه همه جهات امر بت باو منتهی میشوند .

پس اول سَر مطلق و سایر اسرار نسبت باو اشعه و اظلال و عکوس و اضواء اند.
 و او است امر مطلق و سایر اوامر رشحات و تجلیّتند نسبت باو .
 و روح اعظم باعتبار ماهیّت و تعینش از اقسام ملکوتست نه از اقسام کن ..
 و باعتبار اینکه ماهیت و تعینش عین وجود امری است و وجود امری اطلاقی
 حقیقت وجود اوست و جنبه ماهیت و تعینش مضمحل و مستهلک است .
 و در جنبه ای از عالم امر شمرده بلکه امر مطلقش نامیده اند .
 و باین لطیفه الهیّه اشاره است بکلام معجز نظام «و یسئلونک عن الروح قل
 الروح من امر ربّی» (۱) .

یعنی : سؤال میکنند از تو از روح ، بگو روح از امر پروردگار من است .
 یعنی : بگو روح از عالم امر است نه از عالم خلق .
 پس جواب مطابق سؤال است ، نه استفهام امر و حست باین معنی که حقیقت
 آن در نزد من مجهول است و نمیداند حقیقت آن را جز خداوند یگانه .
 و این معنی نهایت جسارتست در حق خاتم انبیا «علیه التحیّه و الثناء» .
 زیرا که روح اعظم حقیقت خاتم انبیاست چنانکه از لمعات سابقه منکشف
 گردید، بلکه حقیقت اواصل حقیقت روح اعظم، زیرا که مقام آن جناب «کن» اول
 است .

[اشاره بآنکه مقام خاتم انبیاء مقدم است بر مقام روح اعظم و معذک با یکدیگر متحدند]

یعنی حقیقت ولایت مطلقه و رحمت واسعه است در سیر بدایاتی نزولی، و مقام «أو أدنی» است در سیر نهاییاتی صعودی و مقام روح اعظم مقام فیکون اول. یعنی مظهر وجودی آن فیض مقدس است در سیر بدایاتی نزولی، و قاب قوسین است در سیر نهاییاتی صعودی.

و در نزد بصیرمدقق و حاذق محقق منکشف است که نسبت درمیانه ظهور و مظهر اتحاد است بحسب ذات و عین، و مغایرت است بحسب اعتبار و ذهن. چنانکه درمیانه ماهیت و وجود اتحاد و تعدد باین دو اعتبار محقق است، لیکن وجود را اصالت است و تحقق و صدور ماهیت را تبعیت و فرعیت.

[اشاره بآنکه هادر اول وجود عام است نه عقل اول]

لِهذا صحیح است اینکه بگوئیم روح اعظم و عقل اول صادر اول است، چنانکه مستفاد از مشکات ولایت و معتقد اساطین حکمت است، و منافی نیست این معنی باینکه بگوئیم صادر اول و مجعول اول وجود اطلاقی امری است، چنانکه مقتضای فحوص و برهان، و مستفاد از کلام معجز نظام «و رحمتی وسعت کل شیء» (۱) و از دوحديث شریف اول ما خلق الله نوری، و خلق المشیة بنفسها، و غیر آنها است. زیرا که یکی نسبت به فیکون یعنی بعالم خلق است، و دیگری نسبت به کن یعنی بعالم امر.

خواهی بگو یکی نسبت بکلام است و دیگری نسبت بکتاب.

و درجی خود بپراهین ساطعه و حجج نیّره محقق و ثابت است و در این وجیزه نیز اشاره خواهیم نمود که روح اعظم از علایق ماده و مادیات مجرد، و هر مجردی عالم است بذات خود بحیثیتی که علم و عالم و معلوم عین یکدیگرند بحسب وجود، و متغایر باعتبار معنی و مفهوم.

پس کُنه حقیقت روح اعظم معلوم است از برای آن جناب باتّمس و اقوی علوم، و حاضر است در نزد او بأعلی و اجلای حضور، پس سکوت آن جناب در جواب

سؤال یهود وانتظار وحی الہی بجهت اینست کہ شأن روح اعظم ، ارفع است از اینکه مدرك قلوب قسیہ وطبایع پلیدہ شود .

ونعم ما قيل : «جل جناب الحق ان يكون شریعة کل وارد» زیرا کہ مکرر بیان نمودم کہ روح اعظم ، روح الارواح ومحیط بهمہ مراتب است .
 سابقاً بیرہان محکم البنیان محقق نمودم کہ از برای محاط ادراک کُنہ محیط، متحقق بلکہ متصور نمیتواند شد ، بلکہ منکشف گردید کہ هیچ حقیقتی از حقایق وجودیہ در اذهان حاصل نمیتواند شد ، بلکہ ادراک آنها منحصر است بعلم اشراقی حضوری .

پس چگونه از سؤال از کُنہ حقیقت او کہ از حقیقتی از حقایق وجودیہ بلکہ اقوی واکمل حقایق وجودات امکانی است جوابی توان گفت کہ افادہ کُنہ حقیقت او نماید و درمدارک و اذهان حاصل سازد .
 لهذا درجواب ایشان زیاده براینکہ مرتبہای از مراتب موجودات امریہ است نفرمودند .

وبسوی این لطیفۃ الہیہ درکلام معجز نظام اشارہ است : «قل الروح من امر ربي» (۱) .

بگو : روح اعظم از عالم امر نہ از عالم خلق .

[اشارہ بہ تفسیر آیہ قل الروح من امر ربی]

متفطن باش و بدانکہ بعد از تأمل صادق در بیانات ، صحیح است اینکه گفته شود کہ کلمہ «مین» درآیہ شریفہ ابتدائی نشو است و اشارہ است باینکہ قوام و تحقیق عالم خلق بعالم امر است ، چنانکہ قوام مادہ بصورت و قوام صورت بنفس و قوام نفس بعقل است .

یعنی بگو : روح اعظم ناشی و حاصل از امر پروردگار من است یعنی قوام و قیامش ، تحقق و تحصیلش ، بوجود امری و فیض اطلاقی ارتباطی است ، نہ اینکه از جملہ عالم امر است ، اگر چه این معنی نیز صحیح است در نزد عقول سلیمہ و اذهان

مستقیمه .

[اشاره به تفسیر و تقسیم ماسوی الله واصطلاح دیگر در عالم امر و عالم خلق]

بیانش بنحوی از تفصیل آنست که گاهی عالم بمعنای ماسوای ذات منقسم
میشود به عالم امر و عالم خلق «الا له الخلق والأمر (۱) تبارك الله رب العالمین» .
و بعالم غیب و عالم شهادت ، چنانکه فرموده است «عالم (۲) الغیب والشهادة» .
و بعالم ملك و ملکوت ، چنانکه فرموده است «سبحان (۳) الذی بیده ملکوت
کل شیء ، والیه ترجعون» .

و بعالم دنیا و آخرت ، چنانکه فرموده است «وان الدار الآخرة (۴) لهی الحیوان
لو کانوا یعلمون» .

و این چهار تقسیم باعتباری بیک تقسیم برمیگردد ، و اینست که هر چیزی که
اشاره حسیه را قبول کند و یا مدرك شود بیکى از حواس ظاهره پنجگانه ، عالم
خلق و عالم ملك و عالم شهادت و عالم دنیاست .

و هر چیزی که نه چنین باشد عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب و عالم عاقبت
است .

و منشأ این تقسیم کلام معجز نظام خداوند یگانه است «فلا اقسام بما تبصرون
وما لا تبصرون» (۵) .

یعنی پس نه چنین است قسم میخورم بآنچه که می بینید و آنچه که نمی بینید ،
پس بنابراین ، باید که الفاظ چهارگانه که در دو طرف تقابل واقعند در آیات
مذکوره مترادف باشند پس بنابراین عالم خالق عالم اجسام و جسمانیات ، و عالم امر
ماسوای آنها است از عوالم ارواح و عقول و نفوس و غیر آنها از عالم سر و خفی
و اخفی ، در بعضی از اصطلاحات عالم امر و خلق بمعنای دیگر گفته میشوند .

و آن اینست که موجودات عالم امکان یا محتاج میباشند در وجود و تحصل

۱ - الاعراف س ۷ ی ۵۲ .

۲ - س ۵۹ ی ۲۲ .

۳ - س ۳۶ ی ۸۳ .

۴ - العنکبوت ۲۹ ی ۶۳ .

۵ - س ۶۹ ی ۲۸ و ۳۹ .

خود بماده ، ویا باستعداد ماده .

ویا نه‌چنین می‌باشد .

اول را عالم خلق گویند .

و دوم را عالم امر .

خواهی بگو هرچیزی که در تحصیل و وجودش بجهات فاعل و قابل هردو محتاج است بغیر از او ، عالم خلق است خواه در ذات خود و فعل هردو بقابل محتاج باشند ویا در فعل خود محتاج باشد نه ذات خود .

پس بنابراین همه اعراض و صور نوعیه جوهریه و نفوس نباتیه و نفوس حیوانیه و نفوس انسانیه ، بلکه نفوس سماویّه و اجسام عنصریه و اجرام ملائکه از عالم خلق می‌باشند ، بخلاف اعتبار اول که در آن اعتبار نفوس ، بلکه همه صور نوعیه جوهریه نیز از عالم ملکوت و عالم امر شمرده میشوند .

زیرا که صور جوهریه اگرچه حالند در اجسام ولی مدرک بحواس پنجگانه نمی‌باشند ، اللهم مگر بقاعده اتحاد درمیانه ماده و صورت نوعیه جوهریه از تحقق و وجود ، باینمعی که ماده از آنجهت که ماده است قوه محضه و ابهام صرف است و تحصلی ندارد مگر بتحصّل صورت ، و موصوف نمیشود بحکمی از احکام امور متحصّله مگر به تبعیت صورتی از طبایع صوریّه .

و صورت نیز موصوف نمیشود بتعیّنات مقداریّه و احکام وضعیه مگر به تبعیت ماده .

پس احکام هر یک از ماده و صورت بدیگری منعکس میشود اگرچه بالعرض و بالتبع باشد .

چنانکه احکام هر یک از ماهیّت و وجود بدیگری منعکس میشود اگرچه بالعرض باشد .

پس بنابراین صور جوهریه نیز داخل در سنخ محسوسات میشوند اگرچه بالعرض باشد ، و بحسب ذات خود از عالم ملکوت باشند .

[اشاره باصطلاح سوم در معانی عالم امر و عالم خلق]

متفطن باش و بدانکه هرچیزی که درتحصل و وجودش بجهات قابل محتاج نباشد، امرش، مینامند خواه نفس جهات فاعل باشد و یا حاصل باشد ازجهات فاعل بدون اینکه بجهات قابل محتاج باشد.

ازاین بیان و تبیان منکشف گردید که روح اعظم بهردو اصطلاح ازعالم امر است نه ازعالم خلق بحسب حقیقت نه باعتبار مجاز عرفانی باشد یا لغوی.

متفطن باش و بدانکه دراین مقام اصطلاح دیگری است و آن اینست که عالم امر عبارت از انفس جهات ارتباط اشیاء است بجاعل حقیقی و فاعل سرمدی.

وسابقاً محقق گردید که جهات ارتباط اشیاء، انفس حقایق وجودیه است.

پس حقایق وجودیه از آن جهت که حقایق وجودیه اند بدون اعتبار تعیین آنها بهتعینی از تعیّنات ماهیّات، عالم امرند با تفاوت مراتب مرتبه و درجات متنازله آنها بشدت و ضعف وبکمال ونقصان در مراتب نزول.

ازاینجا ظاهر میشود که همه جهات امریّت بوجود اطلاقی انبساطی برمیگردند ودرحقیقت اومندمج واز ذات بسیطه اومنیجسند و عالم خالق همان نفس متعلقات ومرتبطاتست که تعبیر از آنها بکلمه فیکون، چنانکه تعبیر ازاول بکلمه کن، است خواه مجرد باشند یا مادی جوهر باشند یا عرض.

مخفی نمائاد که روح اعظم بنابراین اصطلاحات، ازعالم خلق است نه ازعالم امر مگر باعتباری که سابقاً اشاره نمودم، یعنی بجهت اتحاد ظهور ومظهر، و یا بجهت اضمحلال جنبه تعیّن او در جنبه تحصیلش، واستهلاك جهت ماهیت او در جهت وجودش، چنانکه سابقاً اشاره نمودم.

بیانش آنست که روح اعظم ازجمله مفارقات بلکه ازجمله مفارقات ومجرداتست کمالاتی که بامکان عام از برای مفارقات ممکن است باید دراوبالعمل باشد وجهت قوه واستعدادی وحیثیت تغییری وانفعالی در آنها محقق نباشد، والا از مادیّات خواهند بود نه از مفارقات ومجردات.

زیرا که از مقررات ومسلماتست واز محققات ومبرهناتست که همه جهات

قوه واستعداد وهمه جهات تغییر وانفعال ، بهیولای اولی که ماده‌المواد و هیولای الهیولاتست برمیگردند ، درتعریف هیولا استعداد را اخذ کرده و در جواب ماهوی از او ، جوهر مستعد گفته‌اند ، و مراد ایشان از استعداد ، استعداد مطلق وقوه صرفه است نه استعداد خاص وقوه متعیّنه .

زیرا که خصوصیات استعدادات از جهات طبایع صوریه است که تقدم ذاتی بر جهات قوه واستعداد دارند نه از جهت هیولای اولی . پس چگونه در تحریر و تحدید او مأخوذ می‌توانند شد ؟ .

متفطن باش و بدانکه بنابراین تدقیق و تحقیق اگرچه روح اعظم از عالم امر باین معنا شمرده می‌شود ولی بحقیقت لغوی نه بحقیقت برهانی . بمجاز عرفانی نه بحقیقت عرفانی .

پس بنا بر اصطلاح اول و دوم در عالم امر و عالم خلق ملخص جواب یهود اینست که روح اعظم از عالم امر است نه از عالم خلق .

و بنابراین اصطلاح سوم حاصل جواب اینست که روح اعظم ناشی از امر پروردگار است یعنی قوام و قیامش و تحقق و تحشّش بوجود امری است که صادر بالذات و مجعول اول است ، نه اینست که نفس امر است و نه اینست که خود بخود موجود و متحصّل و بنفس ذات قائم و متحقق است اگرچه بنابراین اصطلاح نیز بر معنای اول حمل می‌توان نمود نظر بآن اعتباری که بیان نمودم .

متفطن باش و نیک تأمل نمای در همه آنچه که در این مقام برشته تقریر کشیدیم و غنیمت شمار که باین بسط و تفصیل و باین تحقیق و تدقیق از مواهب ربّانیه و از خصایص این وجیزه شریفه است ، الحمد لله الملهم انوار الحکم والمعارف .

شارقة الهیّه

[اشاره برجه عقلی در وجوب کتمان سر]

بدانکه در شارقات سابقه محقق گردید که اصل در تحقق و موجودیت و در صدور و مجعولیت ، انحای وجوداتست نه اقسام ماهیات . و نیز منکشف گردید که از برای وجود مراتب مترتبه و درجات متنازله است .

و تفاوت در میانه این درجات در سیر نزولی طولی متصور نیست مگر شدت و ضعف و بتمام و نقص و سابقیت و مسبوقیت بحیثیتی که سابقیت مرتبه‌ای بر مرتبه‌ای، و مسبوقیت مرتبه‌ای بر مرتبه‌ای، از ذاتیات و مقومات آن مرتبه است، باین معنی که جهت ذات و حقیقت هر يك، بعینها جهت سابقیت یا لاحقیت است نه ضمیمه خارجی از ذوات آن حقایق و انبیا چنانکه سابقیت و مسبوقیت در میانه اجزا و طبقات زمان نیز ذاتی است بهمین معنی که مذکور گردید همچنانکه تقدم دیروز بر امروز، و تأخر امروز بر دیروز، ذاتی هر يك از این دو طبقه از زمانست بحیثیتی که اگر امروز مقدم شود و دیروز متأخر، نه امروز امروز خواهد بود و نه دیروز دیروز، بلکه حقیقت امروز منقلب بحقیقت دیروز و حقیقت دیروز منقلب بحقیقت امروز خواهد بود، پس امروز دیروز میشود و دیروز امروز. و همچنین سابقیت روح اعظم مثلاً بر سایر مراتب مادون، بنفس ذاتی است نه بضمیمه‌ای از ضمایم.

زیرا که این قسم از تقدم و سابقیت باعتبار علت مرسابق است نسبت بالاحق خود.

[اشاره بآنکه تقدم و تاخر در مراتب وجود ذاتی است]

و در لمعات سابقه منکشف گردید که باید جهات علیت منتهی شود بچیزی که علت بالذات باشد.

یعنی بضمیمه و قیدی محتاج نباشد اگرچه علیتش عکس و تبع علیت علت العلل و مبدأ المبادی باشد.

پس باید تقدم روح اعظم مثلاً بر سایر مراتب ذاتی باشد نسبت باو.

پس اگر متأخر شود روح اعظم نخواهد بود بلکه روح اعظم غیر روح اعظم خواهد بود.

و از بیناتست که این معنی نیست مگر انقلاب حقایق و بطلان آن مغنی از بیان و مستغنی از بیّنه و برهان است.

و نیز در شارقات سابقه محقق گردید وجود علت فیاضه اقوی و اکمل و اجلی و اتم است از وجود معلول.

و بعد انکشاف آمد که ترتیب و علیّت در میانه مراتب وجود در سیر نزولی طولی ثابت و محقق است .

باین معنی که هر سابقی علت لاحق ، و هر لاحقی معلول سابق است تا منتهی شود بهیولای اولی که جهت ذاتش عین جهت قوه و استعداد است ، و در حقیقت برزخی است در میانه موجودات و معدومات .

لهذا قابل همه صور و هیئات ، و منشأ تولد همه کاینات و مرکبات است که در جهت صعود و عروج بسوی خیر اقصی و مبدء اعلی میباشند «ألا (۱) الی الله تصیر الأمور ، انّا لله و انّا الیه (۲) راجعون» .

پس منکشف گردید که هر سابقی اقوی و اکملست از لاحق خود و اقرب بمبدء و انسب بخیر اقصی .

و اسبقیت همه مقامات و درجات ، اقوی و اشرف و اعلی و اکملست از همه مراتب مادون .

و مرتبه جمع همه وجودات و کمالات ، مادون است بنحو اشرف و اعلی و بنحو اقدس و اقوی ، و اقرب بفیض اول اشرف و اقوی است نسبت بمادون خود .

و باین قیاس و بهمین نسبت متنازل میشوند در قوت و شرافت ، تا سیر نزولی بآخر مراتب ، منتقل شود .

مثال این معنای لطیف در عالم محسوسات نور آفتاب است که منعکس شود اولاً بجرم ماه ، و از آن منعکس شود بآینه و از آن منعکس شود بآب و از آن منعکس شود بدیوار ، تا آخر مراتب می بینی که چگونه نور آفتاب اجلی و اظهر و اقوی و اکمل است از نور عکس که نور ماه است ، و نور عکس اجلی و اکملست از نور عکس و بهمین نسبت قیاس است تا با ضعف انوار منتهی شود .

پس اشرف و انور وجودات و موجودات ، فیض اول و روح اعظم است که در سیر بدایاتی و نهاییاتی حقیقت خلیفه مطلق و ولی مطلق یعنی خاتم انبیا «علیه التحیه و الثناء» ، چنانکه فرموده اند : «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» .

و بعد از آن نور مقدس خاتم اوصیا « علیه التحية والثناء » است چنانکه فرموده اند:
 « انا نقطة تحت الباء ، وانا يدالله المبسوطة على عباده بالمغفرة والرحمة » .
 و بعد از آن سایر انوار عقلیه و نفوس قدسیّه تا آخر حجب نورانیّه و ظلمانیّه.
 چنانکه از مشکات ولایت وارد است که ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة.

[اشاره بآنکه در مراتب نزول کمالات هر مرتبه باید بالفعل باشد]

متفطن باش و بدانکه در نرد عارف محقق و حاذق مدققی بعد از تحدیق نظر و
 امعان بصر در شارقات سابقه ظاهر و منکشف است که هر کمالی که از برای هر یک
 از مراتب مترتبه متنازله در سیر نزولی بامکان عامی ممکن و متصور است ، باید
 در اصل فطرت از برای او بالفعل حاصل باشد، وثبوت کمالات مرتبه سابقه از برای
 مرتبه لاحقه از جمله ممتنعات و مستحیلات باشد .

زیرا که تقدم هر مرتبه که در تحت اوست ، و تأخر هر مرتبه که در فوق
 اوست ، از ذاتیات و مقومات آن مرتبه است ، چنانکه منکشف گردید در شارقات
 سابقه ، و بعد انکشاف آمد که همه صفات و کمالات بحقایق وجودیه بر میگرددند و
 باو متحققند و از او حاصلند و با او متحدند .

پس اگر کمالات مرتبه سابقه در مرتبه لاحقه حاصل شوند ، یعنی اگر مرتبه
 لاحقه حامل کمالات و اسرار مرتبه سابقه تواند شود انقلاب حقایق لازم آید .

[اشاره بوجه عقلی در لزوم کتمان اسرار]

پس محالست اینکه مرتبه لاحقه بتواند حامل اسرار کمالات مرتبه سابقه باشد.
 چه جای از کمالات سابق خود بلکه حامل نمی تواند شد مگر آنچه را که لایق مقام
 و مرتبه خود باشد از کمالات و اسرار خود و مادون خود .

و بسوی این لطیفه الهیه اشاره است کریمه « وما مِنَّا الا وله مقام معلوم » (۱) .
 و کلام خاتم اولیا « علیه الصلاة والسلام » در بعضی از خطب نهج البلاغه :
 « منهم سجد لا یرکعون ، و و رکع لا ینتصبون ، و صافون لا یتزایلون » .

یعنی بعضی از آن ملائکه ساجدند را کعب نمیشوند ، و را کعبد راست نمیشوند و صف زده‌اند زایل نمیشوند .

مروی است که جبرئیل «علیه السلام» بحضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - عرض کرد که : میانه اسرافیل و خداوند عالم هفتاد نور است که هریکی از آنها اگر نزدیک شود با اسرافیل هر آینه میسوزاند لوح محفوظ را که درپیش روی او است ، و هرگاه اراده ازلی تعلق بگیرد بوجود چیزی در آسمان ، درپیشانی اسرافیل نوشته میشود ، پس نظر میکند باو ، پس امر میکند مرا اگر از عمل من باشد ، و میکائیل را پس اگر از عمل او باشد ، و عزرائیل را اگر از عمل او باشد .

آن حضرت فرمود : ای جبرئیل ، تو را بچه چیز امر میکند ؟

عرض کرد بر بادها و حیات .

فرمود : میکائیل را بچه چیز امر میکند ؟

عرض کرد نبیّات .

فرمود : عزرائیل را بچه چیز امر میکند ؟

عرض کرد بقبض ارواح .

[بیان وجوه فرق بین ابداعیّات و زمانیّات و اشاره به وقوع تفاوت

و تشکیک در سلسله عرضیه وجود]

متفطن باش و بدانکه موجودات از ماهیّات ممکنات که در عرض واقفند نیز متفاوتند در قبول فیض وجودی و کمالات او از مفیض خیرات و کمالات خواه ابداعی باشد خواه تکوینی .

مراد از ابداعی آنست که در قبول اصل وجود و کمالات وجودی با استعداد ماده محتاج نباشند ، مثل عقول عرضیه که موسومند در نزد افلاطون و افلاطونیین بمثل الهیه ، و در نزد اشراقیین بارباب انواع ، و در لسان مشکات نبوت بملائکه مقربین .

یا مادی باشد مثل بسایط افلاک و فلکیان ، و کلیّات بسیط عناصر در نزد مشهور از حکمای متأخرین و بنا بشبوت حرکت در صور نوعیه جوهریه چنانکه مذهب منصور و معتقد صدر متألهین و اساطین حکمای متقدمین است بوجهی از ابداعیّاتند

و بوجهی از تکوینیات، چنانکه در شارقات مستقبله بحد انکشاف خواهد آمد.
و مراد از تکوین آنست که در قبول اصل وجود با استعداد ماده محتاج باشد.
یعنی در استفاضه فیض وجودی از مفیض خیرات و وجودات، امکان استعدادی
نیز محتاج باشد و امکان ذاتیش کافی نباشد، مثل همه مرکبات عنصریه از معدنیات
و حیوانات، و مقولات اعراض از کیفیات و کمیات قاره و غیر قاره و غیر آنها.
بیانش آنست که ماهیت زمان مثلاً بحسب ذاتش قابل نیست مگر وجود غیر قار
را، والا زمان نخواهد بود.

و ماهیت فرس قابل وجود نطقی نمیتواند شد، والا انسان خواهد بود نه فرس.
و ماهیات عنصریات محالست اینکه قول قبول وجود فلکیات نمایند، والا
عنصریات نخواهند بود، زیرا که سابقاً محقق گردید که ماهیات منتزعند از وجودات
محدوده و توابع و اظلال از آن وجودات، و حکایات و عنواناتند از آن انیات، پس
چگونه متصور توان نمود که وجود وجود انسانی باشد و ماهیت ماهیت فرس، و
بقری.

پس بر تقدیر مذکور، انقلاب حقایق ثابت میشود بلکه بعد از تأمل صادق منکشف
میشود که بر این تقدیر و تجویز لازم می آید که ماهیات محقق نباشند بلکه همه
ماهیات بیک ماهیت منحصر شوند.

زیرا که بنا بر اصالت وجود و اصالت جعل در وجود، ماهیات منتزع از
وجودات و تابع وجوداتند حتی در تجوهر (۱) معانی و ذوات خود، چه جای از
موجودیت آن ماهیات که عین موجودیت وجودات است، چنانکه در لمعات الهیه
بسط تمام بیان نموده ام، و از تحدیق بصر و امعان نظر در شارقات سابقه نیز این
معنی بحد ظهور و انکشاف می آید.

۱ - تفاوت در مراتب طولی و قوس نزولی، تفاوت تشکیکی و بحسب مراتب وجودی از
شدت و ضعف در موجودات عرضی بحسب اصل فطرت است و در این مقام سرّ عظیمی است
که در مقدمه مفصل از آن بحث مینمائیم -

۲ - باین معنا که ماهیت در مقام وجدان و تقریر تجوهر اجزاء و معانی راجع باصل ذات بامری
غیر سنخ ذات خود که وجود باشد محتاج است تا چه رسد بمقام تحصل و وجود خارجی، این
مطلب را شاگرد مؤلف و فرزند بارع او آقا علی زنوزی در بدایع مفصل تقریر فرموده است.

اگرچه صحت دارد نیز اینکه گفته شود که تخصص و امتیاز وجودات باعتبار امتیاز ماهیاتست چنانکه صدر المتألهین در کتب و تصانیف خود محقق نموده است ولی اول باصالت و دوم بتبعیت آن است .

[در بیان آنکه تکثر در افراد نوع واحد، بدون اختلاف استعدادات از محالاتست]

متلطف باش و بدانکه افراد نوع واحد از کاینات و مرکبات نیز در وجود و کمالات وجود آن نوع متفاوت میباشند بحیثیتی که بعد حصر و بیان نمی آید . تحقیقش بوجه اجمال آنست که تکثر افراد نوع واحد باعتبار اختلاف استعدادات مواد است .

زیرا که همه افراد ماهیت (۱) و در لوازم آن ماهیت اشتراك دارند ، و از بینات است که جهت اشتراك ، جهت امتیاز نمیتواند شد ، پس جهت امتیاز در میانه افراد آن نوع منحصر است بامتیاز و اختلاف عوارض آن ماهیت نوعیه ، و اجتماع طایفه ای از عوارض تا فردی حاصل شود نه طایفه دیگر ، ترجیح بلامرجح است و مفروض بلکه محقق اینست که اصل ماده نیز مشترکست در میانه همه افراد ، بلکه محققین از اساطین حکمت و معرفت گفته اند که ، اصل ماده ماتحت فلک قمر مشترکست در میانه همه بسایط و مرکبات عنصریه ، بلکه مقتضای فحص و برهان آنست که اصل ماده ، یعنی هیولای اولی ، مشترکست در میانه همه اجسام ، فلکیه باشند یا عنصریه ، بسیطه باشند یا مرکبه .

و تخصصات مواد بسایط فلکیه و عنصریه ، باعتبار صور ابداعیه و تخصصات مواد مرکبات عنصریه ، باعتبار استعدادات مختلفه است ، و بزودی بکیفیت او اشاره خواهد شد .

۱ - نگارنده در رساله معاد و رساله بی که در عالم مثال تألیف نموده ام ، در این مسأله مفصل بحث کرده ام و در آنجا بیان شده است که تکثر از ناحیه جهات متکثره در فاعل منجزد ، و جهات مختلفه مدبر انواع نیز ممکن و واقع است ، مثل تکثر موجود در عوالم برزخی و افراد مثالی انواع متحصله که همان مثل معلقه باشد که مسلماً تکثر در آن از ماده نیست و نیز تکثر معانی جزئی در خیال انسانی بجهت فاعلی نفس توقف دارد و یا قائم بآن است ، اگرچه اعداد از ناحیه احساس حاصل میشود ، ولی احتیاج باعداد ، ناشی از ضعف وجود نفس ناطقه است و در عقول این ضعف وجودی تحقق ندارد .

پس در تکثر افراد نوع واحد تخصّصات مختلفه و استعدادات متباینه از برای ماده مشترکه باید ثابت باشد تا بهر استعدادی طایفه‌ای از عوارض حاصل شود و بهر طایفه از آن عوارض فردی از آن نوع بعرضه وجود آیند .

از اینجا ظاهر و منکشف میشود در نزد صاحب بصیرت که کثرت افراد در انواع ابداعات از جمله مستحیلات است ، بلکه باید منحصر باشند در فرد واحد ، و فرد دیگر در حیّز امتناع و استحاله باشد .

[اشاره بتفاوت صور و نفوس مرکبات ، در اصل فطرت بجهت تفاوت

آموزه و استعدادات و تفاوت افراد نوع واحد بحسب شدت

و ضعف از جانب شدت و ضعف استعدادات]

متفطن باش و بدانکه منشأ تخصّصات مختلفه ، و استعدادات متباینه ، ماده مشترک حرکات فلکیه و اوضاع سماویّه ، و انوار کوكبیّه و اتصالات کلیه ، و اختلافی اهوویه و تبائن ممکنه و تخالف اغذیه و تمایز اشربه و ترکیبات مختلفه و امتزاجات متشتته در میانه بسایط عنصریه و سایر امور اتفاقیه است که عقول و اذهان از حصرش و از احاطه کنهش عاجز و متحیر میباشند .

ولیکن بدان ای طالب حقیقت و معرفت که استعداد مقول بتشکیک است، یعنی او را مراتب شدید و ضعیفه و درجات زایده و ناقصه است، چنانکه از برای رطوبت و یبوست درجات زایده و ناقصه است ، و بهر استعدادی باندازه او از شدت و ضعف ، مزاجی مترتب میشود ، و از برای هر مزاجی بقدر قابلیت و صلاحیت او از قوت و ضعف و از تمامیت و نقص ، صورتی از مبدء فیاض فایض میشود .

و از این جهت است که صور موالید ثلاث جوهریه مختلفند بشدت و ضعف و بکمال و نقصان .

و انواع هریک از معدنیّات و حیوانات ، بلکه افراد هر نوعی از آنها علاوه بر مطلق تکثیر و امتیاز ، بشدت و ضعف و بکمال و نقصان نیز متفاوتند .

نمی بینی که بعضی از افراد نوع شریف انسانی که اکمل و اشرف کایناتند در حین تولد ، اتصال معنوی بعالم علوی و ملکوت اعلی دارند .

و انجیل و تورات و زبور و قرآن را در نهایت فصاحت و بلاغت میخوانند. چنانکه مروی است که حضرت رسالت -صلی الله علیه و آله - به سلمان و ابوذر و مقداد ، فرمودند که بعد از آنکه مولای شما یعنی «علی بن ابی طالب» علیه الصلاة والسلام - در خانه کعبه متولد گردید، حاضر شدم و قنداق او را بدست خود گرفتم، پس خواند از برای من تورات را بهتر از آنکه موسی میخواند، و انجیل را خواند بهتر از آنکه عیسی میخواند، و زبور را خواند بهتر از آنکه داود میخواند، و قرآن را خواند بنحوی که نازل شده است .

و بعضی در گهواره سخن میگویند چنانکه کلام مجید باین معنی ناطق است درباره عیسی «علیه السلام» .

و بعضی در پنجسالگی خلیفه مطلق و ولی مطلق و متصرف در عالم ملک و ملکوت می شوند مثل خاتم آل محمد «صلی الله علیه و آله» .

و بعضی را بحسب اصل فطرت ، اذهان ثاقبه و سَلَقِ مستقیمه ، و اخلاق محاسنه ثابت است .

خلاصه کلام این معنا از غایت ظهور و انکشاف غنی از بیان و مستنغی از بیسته و برهان است .

اشراق و تنبیه

[اشاره به سّر ارتباط متغیّر بثابت و ربط حادث بقدیم]

بدانکه از این تبیانات و بیّنات و از این لمعات و اشراقات ظاهر و منکشف میشود ، سّر حدوث حوادث متعاقبه آنّا فآناً ، و فیضان کمالات اولیه و ثانویه یوماً فیوماً .

خواهی بگو از اینجا ظاهر میشود سّر ارتباط متغیّرات بثابت محض و لم صدور حادثات از قدیم صرف .

و سّر معنای کلام خداوند احد «کل یوم هو فی شأن» (۱) .

ولمّا اختلاف ابداعات نیز در قبول فیض از مبدء فیاض، والا در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات و فیاض علی الاطلاق است، و قصوری در قیومیت و فیاضیت او بهیچوجه من الوجوه متحقق بلکه متصور نمیتواند شد، بلکه قصور و ناتمامی از قبل اختلاف مامعیات کاینات و قوایل مستعدات و اختلاف مراتب و درجات موجودات است:

«هرچه هست، از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشریف تو، بر بالای کس، کوتاه نیست»

و از اینجا ظاهر میشود نیز عدم تنافی و تعارض در میانه معنای کلام معجز نظام «کل یوم هو فی شأن» و مفاد «جف القلم بما هو کائن» که از مشکات ولایت وارد است زیرا که اول نسبت بکائنات است، دوم نسبت بمبدءیات، و بمعنای الطف و اعلائی از این معنی در این باب در مباحث سابقه اشاره نمودم.

[اشاره بوجه عقلی در وجوب گنمان اسرار و اشاره باینکه افراد نوع شریف

انسانی در سیر صعودی نیز در کمالات متفاوتند]

متذکر باش و بدان که افراد نوع شریف انسانی بعد از رسیدن بمرتبه عقل بالملکه که مقام تکلیف بمعارف حقیقه و معالم دینیّه و اعمال بدنیّه است بجهت متابعت شریعت حقه و مجاهدات نفسانیّه و ریاضات علمیّه و عملیّه و مقابلات مذکورات در قلوب ایشان که برزخی است در میانه روح و نفس، مجمع البحرین است در میانه ملک و ملکوت، و لطیفه ایست ربّانیّه، حاجر در میانه محسوسات و معقولات، احوال عجیبه و اطوار غریبه و اختلافات غیر محصوره حاصل میشود.

اگر بتوفیقات ربّانی و تأییدات یزدانی، اعمال صالحه، و افعال حسنه و خصال مرضیه و ریاضات علمیّه و عملیّه تابع شرایع حقه و نوامیس الهیّه باشد، در آن لطیفه ربانیّه صفائی پیدا آمده، سالك صراط مستقیم انسان کامل، و محل انوار عقلیّه، و مورد واردات غیبیّه میشود «قد افلح من تزکّی» (۱).

مراد از تزکیه نفس ، پاک‌نمودن است از رذایل تعلقات نفسانی و هواجس تشبثات دنیاوی ، و مراد از افلاح ، اتصال اوست ، بعالم ملکوت ، و تنور اوست ، بلوامع جبروت ، و استغراق اوست ، در مشاهده عظمت و جلال «حی لا یموت» .

و اگر بجهت وسوس شیطانی ، و مشتتهیات نفسانی ، اعمالش شنیعه ، و افعالش قبیحه ، و ملکاتش غیر مرضیه ، یعنی مخالف شرایع حقّه باشد ، در آن لطیفه الهیه ، ظلمتی و انکدار ، ظاهر گردیده ، از فیوضات عالم معنی محروم مانده ، ظلمت بر ظلمت می‌افزاید «ظلمات بعضها فوق بعض» (۱) .

بلکه منکوس و معکوس گردیده ، و باطنش ، باطن شیطانی ، و صورتش ، صورت انسانی ، و محشور میشود بصورت آنچه که محبوب و ملکه راسخه او گردیده است از صور سباع و خنازیر و وحوش و انعام و غیر اینها . چنانکه از مشکات ولایت وارد است .

بدانکه نیک تشبیه کرده است بعضی از علمای اسلام قلب انسانی را که تعبیر از او در اصطلاح علم الهی ، بنفس ناطقه و یا مرتبه‌ای از مراتب و درجات اوست ، بنشانه‌ای که انداخته شود باو تیرها از اطراف و جوانب .

و یا به آئینه‌ای که منقش گردد در او صور مختلفه و نقوش متشبهه ، بجهت مقابله او باشخاص کثیره ، و امور متباینه .

همچنین قلب انسانی بجهت ادراکات حواس ظاهری از سامعه و باصره و شامه و ذائقه و لامسه و ادراکات قوای باطنی از واهمه و متخیله و ذاکره و خیال .

و یا بجهت اسباب باطنی مثل شهوت و غضب و جوع و عطش و سایر صفات و ملکات ، یوماً فیوماً ، بلکه ، آنآ فآنآ ، از حالتی بحالتی منتقل میشود و بصور متباینه و نقوش متخالفه منقش میگردد .

ولهذا از مشکات نبوت واردست : «ان القلب أشد تقلباً من القدر فی غلیانه» .

یعنی: بدرستی دل انسانی تقلب و انتقالش از حالی بحالی ، بیشتر و شدیدتر است از دیگ در وقتی که بجوش آید .

و آنچه که از امور حادثه در قلب انسانی از باب ادراکاتست ، خاطرش نامند ، و هر خاطری موجب رغبتی و عزمی است ، و هر عزمی محرکست اعضا و جوارح را تا فعل در خارج موجود شود .

بعضی از خواطر داعی است بسوی خیرات اُخرویّه ، و بعضی داعی است بسوی شرور و مضار اُخرویّه .

خاطر اول را الهام گویند .

و خاطر دوم را وسواس .

در هر خاطری بجهت امکانش سببی می‌خواهد .

سبب خاطر اول را در لسان شریعت غرا ، ملک مینامند .

و سبب خاطر دوم را شیطان .

و لطفی که باو قلب انسانی مستعد قبول الهام ملک میشود توفیقش گویند .

و چیزی که باو مستعد قبول وسواس شیطان میشود ، اغوا - و خذلانش گویند .

و شأن ملک ، افاضه خیر ، و افاده علم ، و کشف حق ، و وعد بمعروفست ، و شأن

شیطان ، وعد بشر ، و تخویف در نزد قصد خیرات ، و ترغیب بفحشاء و منکراست .

«الشیطان یعدکم الفقر ، ویأمرکم بالفحشاء» (۱) و از مشکلات نبوت وارد است :

«ان فی القلب لمتان ، لمّة من الملك ؛ ايعاد فی الخیر ، و تصدیق بالحق ، و لمّة من

الشیطان ؛ ايعاد بالشر و تکذیب بالحق و نهی عن الخیر» .

یعنی : بدرستی در دل انسان دو خاطر پیدا میشود ، یکی از ملک و او وعد

بخیر و تصدیق بحق است ، و دیگری از شیطان ، و او وعد بشر ، و تکذیب حق ، و منع

از خیرات است .

و نیز از آنجناب وارد است : «قلب المؤمن بین الأصبیعین من أصابع الرحمن...»

دل مؤمن درمیانه دوانگشت از انگشتهای خداوند رحمن است . و از بی‌تأست

که از برای ذات اقدس خداوندیگانه ، انگشت جسمانی از جمله مستحیلات و ممتعناتست .

بلکه بنا بر تعمیم درمناهی الفاظ چنانکه محقق و مبرهنست ، و مذهب منصور است ،

حقیقت انگشت نیست مگر چیزی که واسطه تغییر و تقلیب باشد ، خواه از سنخ اجسام و جسمانیات باشد ، و یا از سنخ ملکوت و روحانیات ، چنانکه حقیقت قلم نیست مگر چیزی که واسطه تصویر و نقش باشد، نمی باشد یا میس و آهن ، جسم باشد یا روح و ملک .

و حقیقت لوح نیست مگر محل تصویر و نقوش ، از سنخ اجسام باشد، یا تصویر حقایق ، و علوم کلیه باشند آن حقایق مصوره و صور علمیّه ، یا جزئیّه .
 لهذا در لسان مشکات نبوت بدو ملک مقرب لوح و قلم اطلاق فرموده اند .
 چنانکه از مشکات ولایت وارد است : « اللوح والقلم ملکان مقربان » پس مراد از اصبع ، یکی جنبه اتصال بعالم ملکوتست ، و دیگری جنبه اتصال بعالم ناسوت .
 مالک آن جنبه ، ملائکه و مالک این جنبه - شیاطین است ، و هر دو مسخرند در تحت قدرت کامله خداوند جل و علا .

[در بیان آنکه قلب در ابتدای وجود ماده واردات رحمانی و شیطانیت

و بصور ملکوتی و شیطانی متصور میشود]

متفطن باش و بدانکه قلب شریف انسانی بجهت صفا و لطافتش در اصل فطرت که مرتبه عقل هیولائی است و از همه صور و ادراکان خالیست نسبتش بآثار ملکیه و آثار شیطانیّه مساویست مثل هیولای اولی که بجهت خلّو مرتبه ذاتش از صور و هیأت جسمانیّه نسبتش بهمه آنها در مرتبه سوائیت است .
 و بجهت امتناع ترجیح احد متساویین بردیگری بدون مرجح خارجی حصول هریک از آثار ملکیه و شیطانیّه در آن لطیفه ملکوتیه مرجحی میخواهد بالهام ملک آثار ملکیه ترجیح می یابد و در آن لطیفه نور و ضیا و لمعات و اشراقات پیدا میشود .
 و باغواى شیطان آثار شیطانیّه ترجیح می یابد و در آن لطیفه ظلمت و انکدار و قساوت و شقاوت حاصل میشود .

و از مشکات نبوت وارد است « ما منکم الا وله شیطان ، قال : و انت یا رسول الله ، قال : وانا ، الا ان الله اعاننى علیه فاسلم على یدی » .

یعنی نیست از شما کسی ، مگر اینکه از برای او شیطانی است .

راوی عرض کرد: حتی ترا نیز شیطانی است؟
 فرمود: بلی، مرا نیز شیطانی است، ولیکن خدای تعالی مرا غالب گردانیده
 است براو، پس اسلام آورده است بردست من، یعنی تابع من شده است.
 «بدست او چو شیطان شد مسلمان بزیر پای او شد، سایه پنهان»
 در نزد صاحبان بصیرت منکشف است که مراد از این شیطان نفس امّاره و
 قوای واهمه است که جُندی از جنود شیطان کَلّی خارجی است.
 چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «ان النفس لامّارة بالسوء» (۱) و مراد
 از ملك مقابل شیطان، قوه عقلیه و نفس ناطقه است، که جندی از جنود روح
 کلی خارجی است، که مفیض ارواح جزئیّه و مفید صور علمیه و کمالات عقلیه
 است.
 پس منکشف گردید که دائماً تجاذب و تنازع و تخصص و تدافع در میانه جنود
 ملك و شیطان، در معرکه قلب شریف انسانی ثبتست.
 و از مشکات ولایت در کتاب عقل و جهل کتاب اصول کافی، مروی است که
 از برای هر يك از عقل و جهل که یکی ملك و دیگری شیطان است هفتاد و پنج جُند
 است.
 از جمله جنود ملك، تفکر در دُثور و زوال لذات، و شهوات دنیویّه، و تأمل
 در ثبات، و دوام کمالات عقلیه، و خیرات اخرویّه، و لذات روحانیه است.
 و از جمله جنود شیطان، تخیل شهوات نفسانی، و لذات دنیویّه، و ریاسات
 رَهمیّه است.
 و این تنازع و تجاذب باقیست، مادامیکه ریاست بکلی بیکی منتقل نشده است.
 و بعد از آن در حقیقت یا ملکی است از ملائکه مقربین و یا شیطانی است از
 شیاطین مضلّین «نعوذ بالله من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا، و ما التوفیق الا
 بالله العلیّ العظیم».

تحقیق و توضیح

بدانکه صاحب کتاب نفایس الفنون در تحقیق این مقام گفته است: بدانکه دل

در نزد اهل حقیقت عبارت از نقطه ایست که دایره وجود از او در حرکت آمد، و بدو کمال یافت، و سیر از او واید در او بهم پیوست، و مبدأ نظر در او بمنتهای بصر رسید، و جمال و جلال وجه باقی بر او منتجلی شد.

و او را بسبب دوام تقلب در آراء و احوال، و اطوار، و ترقی در مدارج کمال، قلب خوانند.

و چون احوال مواهب الهیند، و مواهب او نامتناهی، و تقلب و ترقی قلب در مدارج کمال، و معارج جمال و جلال ازلی، بی نهایت بود، اوصاف و احوال او در حد و حد عد نگنجد.

هر که در تعدید و تحدید آن سخن راند اگر بحقیقت درنگرد یقین بداند که جز تعیین حد ادراک و تعیین نصیب استعداد خود از آن نتواند.

چندین هزار غواص بحر معارف، در بحر معرفت دل غواصی کردند، هیچیک بقعر او نرسیدند، و استیفای کُنه غرائب او نکردند.

و نه هر که از او اثری یافت از آن خبری باز داد، و یا هر که او را گوهر ثمین از آن بچنگ افتاد بر طبق عرض نهاد.

عرش رحمان، و منزل قرآن، و برزخ میانه غیب و شهادت، و روح، و نفس، و مجمع البحرین ملک و ملکوت، و ناظر و منظور پادشاه، و مَحَب و محبوب اله، و حامل و محمول سیر امانت و لطف الهی جمله اوصاف اوست.

[در بیان آنکه صورت قلب از ازدواج نفس و روح میتواند شد]

و مراد از ازدواج روح و نفس، نتیجه وجود او، و غرض از ارتباط ملک و ملکوت مَسْرَحِ نظر، و مَطْرَحِ شهود صورت اوست از عین عشق مصور، و بصیرت او بنور مشاهده منور.

چون نفس از روح جدا گشت، عشق از طرفین پدید آمد، و از عین عشق صورت قلب متولد شد، و بر مثال برزخی در میانه بحر روح و بحر نفس، واسطه گشته و در موضع القاء هر دو بایستاد تا اگر در مدرج ایشان با یکدیگر تعدی رود مانع گردد. و دلیل بر اینکه صورت دل، از عین عشق پدید آمد، آنست که هر جا جمالی بیند با او درآمیزد، و هر کجا حسنی یابد - بدو درآویزد، و هر گز بی منظوری و

محبوبی و دل‌رامی نباشد .

وجود او بعشق قائم است و وجود عشق بدو .

ودل در وجود انسان، مثال عرش رحمانست - چنانکه در عالم کبیر و قلب عرش اصغر است .

و در عالم صغیر جمله وجود در تحت احاطه عرش مندرجند، چنانکه جزئیات ارواح اعظم و جزئیات نفوس در تحت نفس کل .

ودل را صورتی است و حقیقتی، صورت او آن مضغه صنوبریست که در جانب ابسر بدن مودع است .

و حقیقت او لطیفه ایست ربّانی که یاد کرده شد .

و میان این حقیقت و صورت او، نفس انسانی، متوسط است، زیرا که حقیقت دل، محض لطافتست، و صورتش مبین کثافت، و میان کثیف مطلق، و لطیف مطلق، منافرتست .

پس نفس انسانی که روئی در عالم لطافت دارد، و روئی در عالم کثافت، میان صورت دل، و حقیقت او، واسطه شد - تا هر اثری که از حقیقت دل صادر شود، اول بنفس رسد، و نفس به نسبت وجه لطیف، آن را قبول کند، و به نسبت وجه کثیف، بصورت دل بسپارد، و از او باقطار بدن برسد .

چنانکه اول فیض رحمت از حضرت ربوبیت، بحقیقت عرش، فایض شود، و از او بجمله عرش رسد، و بواسطه ایشان بصورت عرش پیوندد، و از آنجا باقطار عالم شهادت رسد .

و در حدیث آمده است که دل چهار قسم است :

اول - دل پاک و روشن که درو از نور ایمان چراغی افروخته باشد، و آن دل مؤمن است .

دوم - دل منکوس که بسواد کفر ممثلی باشد، و آن دل کافر است .

سوم - دل معاقی متردد میان کفر و ایمان، و آن دل منافقتست .

چهارم - دل مصفح و ذو وجهین که وجهی از او محل ایمان بود، و دیگری محل نفاق، و مددِ ایمان در او، از عالم قدس و طهارت بر مثال سبزه که مدد از آب پاك گیرد، و مددِ نفاق در او، از عالم خبث و آلائش بر مثال قرحه که مدد، از قیح و صدید یابد.

پس هر يك از این دو که بر او غالب شود حکم آن گیرد. و بنای این تقسیم بر آنست که قلب نتیجه روح و نفس است، و میانه نفس و روح، تجاذب و تطارد واقع است (۱).

روح خواهد که نفس را بعالم خود کشد، و نفس خواهد که روح را بعالم خود کشد، و همیشه در این تجاذب و تنازع باشند.

گاه روح غالب میشود، و نفس را از مرکز سفلی، بمقام علوی، میکشد. و گاه نفس غالب میگردد، و روح را از اوج کمال، بحضیض نقصان، میکشد؛ و دل پیوسته تابع آنطرف بود که غالب گردد، تا آنگاه که ولایت وجود، بکلی بر یکی مقرر شود، و دل بر متابعت آن قرار گیرد.

پس اگر سعادت ابدی، و عنایت ازلی، در رسد، و روح را مدد توفیق ارزانی دارد تا قوت گیرد، و نفس را با لشکرش مغلوب گرداند، و از تشّت و نزاع ایشان برهاند، و از محیط حدوث، بمصعد قِدم ترقی کند، و بکلی از نفس و قلب اعراض کرده بر مشاهده حضرت جلال اقبال نماید، دل نیز بر متابعت اواز مقام قلبی که تقلب لازم اوست بمقام روح، مترقی و متصاعد شود، و در مقام روح قرار گیرد - بر مثال فرزندی که در متابعت و مشایعت پدر بوده، آنگاه نفس نیز در متابعت دل از محل و مقَر خود که عالم طبیعت است بیرون آید، و در پی دل که فرزند اوست برود و بمقام دل رسد؛ این چنین دل، دل مؤمن است که بکلی از شایبه شِرک و کفر مبرا بود.

و اگر - نعوذ بالله - حال منعکس شود، و آثار شقاوت و سخط ازلی در رسد،

۱ - بین نفس و روح دائماً، تنازع و تجاذب و دل، تابع طرف غالب است و دل باعتبار این

تجاذب، به دل مؤمن، و دل کافر، و دل منافق، و دل بین، بین، تقسیم میشود.

و روح را مخدول و نفس را منصور گرداند تا قوت بگیرد و قلب و روح را بعالم خود کشد، روح از عالم خود بعالم قلب نزول کند، و قلب از مقام خود بمقام نفس آید در زمین طبیعت متأصل و راسخ گردد و این چنین دل، دل کافر بود. و اگر هنوز نصرت کلی از هیچ طرف واقع نباشد و تجاذب و تنازع باقی بود، ولیکن جانب نفس قوت دارد، دل در میانه، متردد بود، و میل او بیشتر بنفس باشد، و این دل، دل منافق بود. و اگر از جانب روح قوت بیش دارد، یا جانبین متقابل باشد، میل دل بیشتر بروح بود، و یا جانبین علی السویه باشد، در او، هم ایمان موجود بود، و هم کفر، و این دل دو روی دارد، در یکی ایمان و در یکی نفاق.

تمام شد عین عبارت صاحب نفایس الفنون، و چون مشتمل بر تحقیقات لطیفه و تدقیقات رشیکه بود از برای ما نحن فیه توضیح تمام داشت باین طول و بسط نقل نمودم.

تقریر عقلی و تنبیه^۱ سّری

[تقریر برهان محکم بروجوب کتمان سّر]

از این تحقیقات و تدقیقات، و از این لمعات و اشراقات، بعد انجلا و انکشاف و بمرتبّه مشاهده و عیان آمد، که در میانه موجودات - طولاً و عرضاً - و - نزولاً و صعوداً - و - فطرتاً و کسباً - در قوت و ضعف وجود و در تمام و نقصان کمالات وجود، تفاوت و اختلاف نه بمرتبه ایست که بحیثّ تقریر و بیان آید و در تحت تحریر و تبیان گنجد.

نمیداند تفصیل و حقایق این تفاوت و اختلاف را - مگر کسی که محیط بهمه مراتب وجود باشد، و بعد از آن هر مرتبه ای که محیط باشد بآنچه که در تحت او واقع است از سایر مراتب و درجات.

۱ - در بیان این مطلب عالی که مادون هرگز، حامل اسرار مافوق نشود و قوه ادراکی

او از حمل امانت اسرار عاجز و ناتوان است و القای اسرار، بر عقول ضعیفه، و نفوس غیر بالغ، خطرناک است.

واز برای توضیح و تنقیح اصل مدعی که عبارت از وجوب کتمان اسرار و امتناع اینکه هر مرتبه‌ای از مراتب موجودات، تواند حامل اسرار مافوق خود و اقوای از خود شودم میگویم: همچنانکه در سیر نزولی، مراتب وجودات و درجات وجودات فایضه از مفیض خیرات و کمالات، متفاوتند بشدت و ضعف، و بغنی و فقر، بحیثیتی که نسبت هر لاحق بسابق خود، نسبت نقص بتمام، و نسبت ضعف بقوت، و نسبت فرع باصل است، و در سیر صعودی عکس این معنی ثابت است، یعنی نسبت هر سابقی بلاحق خود، نسبت نقص بتمام، و نسبت ضعف بقوت است، خواه صعود بحسب فطرت باشد، یا باعتبار کسب و مجاهدات نفسانیّه.

واز بیناتست که ضعیف محیط بذات قوی در فضایل او، و ناقص محیط بحقیقت تام و کمالات او نمیتواند شد.

پس محال است اینکه ضعیف، ادراک کُنه حقیقت قوی و کمالات و فضایل او نماید، و حامل علوم و اسرار و خفیات مختص باو شود، والا ضعیف نخواهد بود، بلکه در مرتبه قوی، یا در فوق مرتبه قوی خواهد بود.

زیرا که در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد که، همه فضایل و کمالات، بحقایق و انبیات وجود بر میگردد، بلکه عین آن حقایق میباشد.

پس اگر ضعیف حامل فضایل و کمالات قوی شود، خلاف فرض لازم می‌آید و انقلاب حقایق ثابت میشود، پس هیچ - دینی - ادراک کُنه حقیقت عالی، و هیچ ضعیفی حامل اسرار و خفیات قوی نمیتواند باشد «اللهم مگر بوجه نه بکنه، بنحو ضعیف نه بنحو قوی، باندازه حوصله خود نه باندازه حوصله اعلائی از خود».

از اینجاست که گفته‌اند: ادراک مفاض مفیض خود را، باندازه مفاض است، نه باندازه مفیض، بقدر فیض است، نه بقدر فیاض «من عرف نفسه، فقد عرف ربه».

بعد از تحقیق و تبیین این مطلب اعلی و این مقصد اسنی، ببرهان محکم البیان و حجت شدید الأركان، که در حقیقت از مواهب ربّانیّه، و جوایز یزدانیّه و الهامات غیبیّه، و خواص این وجیزه شریفه است.

میگویم: شواهد نقلیه و آیات قرآنیّه در اثبات این مدعی از مشکات نبوت و ولایت، لا تعد ولا تحصى است، اگر جمع کنیم کتابی خواهد بود ضخیم، و

صحیفه‌ای خواهد بود جسیم، ولی از برای اینکه این وجیزه شریفه، از آن شواهد و دلایل بکلی خالی نباشد - تیمناً و تبرکاً، و اشراقاً و تنویراً، و توضیحاً و تتمیماً - ببعضی از آن انوار ساطعه، و اشعه لامعه، اشاره مینمایم، و میگوییم: از جمله شواهد این مدعی، کلام معجز نظام «ان الله يأمرکم ان تؤدوا الأمانات الی اهلها» (۱) است. یعنی بدرستی خداوند عالم امر میکند شما را، باینکه ادا کنید امانات را باهل آنها.

در نزد صاحب بصیرت و طالب حقیقت، ازینست که امانت منحصر بدرهم و دینار و اقمشه و اُمتعه نیست، بلکه اسرار حقایق، و خفیات معارف، اولی و الیق و احرى و احقّند بامانت بودن، از دراهم و دنائیر و سایر اقمشه و اُمتعه فانیّه جسمانیّه. پس اعتنا بحفظ اسرار معارف، و عدم اظهار آنها بغیر اغش بیشتر است از اعتنای بحفظ سایر امانات دنیویّه.

پس اظهار آن حقایق و اسرار بغیر اغش خیانت و اضرار در آن قسم اقوی و اکثر است زیرا که این موجب تلف اموالست، و آن موجب تلف نفوس، و این موجب خسران دنیویست، و آن موجب خسران اخروی، و این مورث زوال امر فانی است، و آن مورث لغزش در اعتقاد قلبی.

و بسوی این معنا اشاره است حدیث مشهور «التقیّه دینی، و دین آبائی».

زیرا که خطرات و مضار افشای اسرار حقایق و معارف، اکثر و اظهر است از خطرات و مضار سایر اقسام تقیّه.

و از آن جمله کلام حضرت رسالت «لا تعلقوا الجواهر علی اعناق الخنازیر».

یعنی نیاویزید جواهر حقایق، و اسرار معارف را، در گردنهای خنازیر جهال، که قابل آن اسرار و حقایق نیستند.

و کلام دیگر آن جناب است «نحن معاشر الأنبياء نكلّم الناس علی قدر عقولهم».

یعنی ما طایفه پیغمبران، سخن میگوئیم با مردم باندازه عقلهای ایشان.

و کلام دیگر آن سرور انبیاء «نحن معاشر الأنبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم»

فَنَكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ، وَنُبْثُ الْحِكْمَةَ وَالْحَقِيقَةَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ يَسْتَقِلُّ وَيَفْهَمُ» .
یعنی ما طایفهٔ انبیاء مأموریم باینکه نازل شویم با مردم در مرتبه‌های ایشان، پس سخن بگوئیم با ایشان باندازهٔ عقول ایشان، و بهن کنیم حکمت و حقیقت را وقتی که معلوم شود شنونده در فهم آن مستقل است.

و از آن جمله کلام عیسی علیه السلام «لَا تَحْدُثُوا الْحِكْمَةَ عَلَى غَيْرِ أَهْلِهَا فَتُظْلَمُوا، وَتَمْنَعُوا عَلَى أَهْلِهَا فَتُظْلَمُوا» .

یعنی اظهار نکنید حکمت را بغير اهلش و الا ظلم میکنید بحکمت، و منع نکنید آن را از اهلش، و الا ظلم میکنید برایشان.

و بسوی این معنا اشاره است کلام بعضی از شعرا:

«وَمَنْ مَنَحَ الْجَهَالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ»

و از این جمله کلام امیر مؤمنانست «اَنْتَی بَحت عَلَی مَکْنُونِ عِلْمِ لَو بَحت بَهِ لِأَضْطَرَبْتُمْ أَضْطِرَابَ الْأَرَشِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْعَبِيدَةِ» .

یعنی بدرستی که من مطلع شده‌ام بر علم مکنونی یعنی بر اسرار و حقایق علمی، و اگر اظهار کنم آنها را هر آینه مضطرب میشود مثل اضطراب حبل ریسمان دلوها در چاههای بسی عمیق.

و کلام دیگر آنجناب است به کمیل بن زیاد:

«إِنْ هَاهُنَا لِعِلْمًا جَمًّا، لَوْ وَجَدْتَ لَهَا حِمْلَةً» .

یعنی در اینجا «واشاره بسینهٔ مبارک خود فرمودند» هر آینه علوم بسیاری است کاشکی می‌یافتم از برای آنها حمله‌ای، یعنی اهلی.

یعنی اگر اهلی می‌یافتم اظهار میکردم، ولیکن اهلی نمی‌یابم پس کتمان میکنم آنها را.

و کلام دیگر آنجناب است در وقتی که از دو مسأله سائل جواب داد، از مسألهٔ دیگر سؤال نمود «لَيْسَ كُلُّ الْعِلْمِ أَنْ يَقْدِرَ الْعَالَمُ أَنْ يَنْسَرَّه، لِأَنَّ مِنَ الْعِلْمِ مَا يَحْتَمِلُ، وَمِنْهُ مَا لَا يَحْتَمِلُ، وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَحْتَمِلُ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يَحْتَمِلُ» .

یعنی نیست هر علمی که عالم تواند آن را تفسیر کند، زیرا که حمل بعضی از علوم ممکن است، و حمل بعضی ممکن نیست، و بعضی از مردم تواند حامل شوند، و بعضی

توانند .

مروی است از «معمّر بن خلاد» کہ بخدمت امام محمد باقر «علیہ السلام» عرض کردم کہ گمان میبرم کہ از برای من در نزد تو منزلتی است فرمود بلی ؟ عرض کردم کہ مرا در نزد تو حاجتی است . فرمود چه چیز است آن حاجت ؟ عرض کردم کہ اسم اعظم را بمن تعلیم کن . فرمود طاقت داری ؟ عرض کردم بلی .

پس مرا داخل حجره ای کرد و دست مبارک خود را بر زمین گذاشت ، دیدم کہ حجره تاریک شد و رگهای بدن من بلرزه آمد ، پس فرمود چه میگوئی طاقت داری ؟ عرض کردم نه .

پس دست مبارک خود را برداشت ، و حجره بحال اول برگشت . و در شرح حدیث غمامه مذکور است کہ ابن عباس عرض کرد بخدمت پیغمبر «صلی اللہ علیہ وآلہ» کہ بگویم بمردم ہر چیز را کہ از تو شنیدہ ام ؟ فرمود بلی ، ولیکن مگو بایشان آنچه را کہ عقلهای ایشان بآن نمیرسد پس بفتنه و ضلالت می افتند .

و از مولای متقیان مروی است کہ فرمود : ہر گاہ جمع شوند از خیابان و اشراق شما صد نفر و بگویم بایشان آنچه را کہ از دهن مبارک حضرت رسالت شنیدہ ام ، ہر اینہ بیرون میروید از نزد من و میگوئید کہ علی بن ابی طالب دروغگوترین دروغگویان است .

و از آنجملہ چہارہ حدیث متقارب المضمون است کہ محمد بن حسن صفّار در کتاب بصائر الدرجات از مشکات ولایت روایت کردہ است ملخص مضمون آنها اینست کہ :

امر ما و در بعضی حدیث ما صعب و مستصعب است ، نمی شناسد و نمیداند و در بعضی نمیتواند حامل شود آن را مگر ملک مقرب یا نبیّ - مرسل و یا مؤمنی کہ امتحان کردہ باشد خداوند احد ، دل او را بایمان .

و در بعضی روایات وارد است که نمی‌شناسد آن را نه مَلِّکِ مقرب و نه نبی[ؐ] مرسل و نه مؤمن ممتحن .

و باین معنی اشاره است کلام خاتم انبیاء «صلی الله علیه و آله» : - لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی[ؐ] مرسل - یعنی از برای من با خدا حالتی است که وسعت ندارد مرا یعنی جمع نمیشود با من در آن حالت نه ملک مقرب و نه نبی[ؐ] مرسل .

و بسوی این معنی اشاره است کلام جبّـئیل «علیه السلام» در شب معراج : «لو دنوت انملة لأحترقت» .

یعنی اگر بقدر سر انگشت نزدیک شوم هراینه میسوزم .
و از مشکات ولایت وارد است «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان من الحکمة یقتله»
وفی روایة «لکفره» .

یعنی اگر ابوذر میدانست آنچه را که در دل سلمان است از حکمت، هراینه میکشت او را و یا تکفیر میکرد او را .

و اخبار باین مضمون بسیار است، از آنجمله مرویست از مسعودی که شنیدم از امام جعفر صادق «علیه السلام» که روایت نمود از پدرش که علی بن ابی طالب «علیه السلام» بعد از ذکر تنقیّه و روز عید فرمود : «والله لو علم ابوذر ماذا فی قلب سلمان لقتله ولقد اخا رسول الله ینهما ، فما ظنک لسایر الخلق ، ان علم العلماء صعب مستعصب لا تحمله الا ملک مقرب ، او نبی مرسل ، او مؤمن امتحن الله قبله للایمان ، وانما صار سلمان من العلماء لانه منّا اهل البيت» .

یعنی قسم بخدا که اگر میدانست ابوذر که چه چیز است آنچه که در دل سلمان است هراینه میکشت او را و حال آنکه بتحقیق برادری قرارداد بود پیغمبر خدا در میانۀ ایشان، پس چه گمانداری درباره مردم دیگر .

بدرستی که علم علما، صعب و مستعصب است، برنمیدارد آنرا مگر ملک مقرب و یا نبی[ؐ] مرسل و یا مؤمن ممتحن ، که امتحان کرده باشد خداوند یگانه، دل او را بایمان .

و نگردید سلمان از علما مگر بجهت اینکه او از ما اهل بیت است یعنی مگر بجهت

اینکه نسبت معنوی و اتصال روحانی درمیان ما و او ثابت است .

و از آنجمله مرویست در کتاب حیات القلوب که روزی ابوذر بدیدن سلمان رفت، و دیگری در منزل او در بار بود، در اثنای صحبت با یکدیگر دیگ سرنگون شد، و هیچ از مرق و چربی آن بر زمین نریخت، ابوذر، از این معنا بسیار تعجب نمود، سلمان دوباره دیگر در بار گذاشت و مشغول صحبت گردیدند، باز دیگ سرنگون شد و هیچ از مرق و چربی آن بر زمین نریخت، تعجب ابوذر زیادتر شد، دهشت زده از خانه سلمان بیرون آمد و در غرابت آنحال تفکر مینمود، ناگاه در - در خانه سلمان با امیر مؤمنان ملاقات نمود، فرمود چرا از خانه سلمان بیرون آمدی و سبب دهشت تو چیست ؟

عرض کرد که چنین امری از سلمان مشاهده نمودم و باین سبب متعجب و متحیر گردیدم .

فرمود : ای ابوذر، اگر سلمان تو را خبر دهد از آنچه که میداند هرآینه خواهی گفت خدا رحمت کند کشنده سلمان را، ای ابوذر، بدرستی که سلمان درگاه خداست در زمین هر که او را بشناسد مؤمنست، و هر که او را انکار کند، کافر است، و بدرستی که سلمان از ما اهل بیت است.

و بروایت شیخ مفید چون آنحضرت بنزد سلمان آمد فرمود که : ای سلمان مدارا کن با مصاحب خود، و ظاهر مساز در نزد او چیزی را که اوتاب نیاورد . سبحان الله اگر ابوذر با آن جلالت و منزلت حامل اسرار نتواند شود پس بدیگران چه رسد .

و آن آنجمله اشعاری است که در کتب معتبره (۱) بسید ساجدین و سند عابدین

«صلوات الله علیه الی یوم الدین» نسبت داده اند که آن سرور اولیاء فرموده اند :

انّی لأکتّم من علمی ، جواهره	کیلا یری الحق ذوجهل ، فیفتنا
فقد تقدّم فی هذا ابو حسن	علی الحسین و وصیّ قبله الحسن
یارب جوهر علم ، لو ابوح به	لقلی لی : انت ممّن تعبد الوثنا

۱ - این چند بیت از حضرت زین العابدین در کتب عامه و خاصه نقل شده است و عرفای محقق مثل محبب الدین و قونوی و محققان اهل معرفت قبل از آنان در کتب خود از زین العابدین «علیه السلام» نقل کرده اند .

یعنی حقایق و لطایف علم خود را پنهان میدارم تا نه بینند صاحبان جهل، حق را پس بفتنه و ضلالت بیفتند، و پیشی گرفت در این باب جدم علی بن ابی طالب بر امام حسین و وصیت کرد پیش از او امام حسن را.

ای بسا جواهر و حقایق علمی که اگر اظهار کم آنها را، میگویند که تسو بت پرستی.

از آنجمله در کتاب مجالس المؤمنین مذکور است که شیخ ابو عمرو کاشی، از جابر جعفی کوفی روایت کرده است که گفت: در ایام جوانی بخدمت امام محمد باقر «علیه السلام» که در مدینه تشریف داشتند رفتم، پرسیدند که تو کیستی؟ عرض کردم از اهل کوفه ام. فرمودند که از کدام طایفه ای؟ عرض کردم از که از «جعفی» ام، فرمودند که برای چه کار آمده ای؟ عرض کردم از برای طلب علم آمده ام، فرمودند که از که میخواهی طلب علم نمائی؟ عرض کردم از شما، فرمودند بعد از این اگر کسی از تو پرسید که از کجائی، بگو که از مدینه ام، عرض کردم که پیش از سؤال مسائل، از همین سخن که فرمودید سؤال مینمایم که آیا جایز است مرا دروغ گفتن؟ فرمودند که گفتن آنچه را که بتو تعلیم نمودم دروغ نیست، زیرا که هر که در شهر است از اهل آن شهر است، تا وقتی که از آنجا بیرون رود، و بعد از آن آنحضرت کتابی بمن دادند و فرمودند که تا بنی امیه باقیند اگر چیزی از آن روایت کنی لعنت من و پدران من متوجه بتو خواهد شد، و اگر پنهان داری آن را تا بنی امیه هلاک شوند، رحمت من و پدران من بتو متوجه خواهد شد. بعد از آن کتاب دیگر بمن دادند و فرمودند: این را بگیر و مضمون آن را بدان و هرگز بکسی روایت مکن، و اگر خلاف آن کنی پس بر تو باد لعنت من و لعنت پدران من.

و نیز از جابر نقل نموده اند که می گفته است: هفتاد هزار حدیث از امام محمد باقر «علیه السلام» روایت دارم که هرگز از آن بکسی روایت نکردم، و نخواهم کرد.

و نقل کرده است که روزی جابر با آنحضرت عرض کرد که بر من بار عظیمی از اسرار حدیث خود بار نموده ای که هرگز از آن بکسی روایت نکنم، و گاه می بینم که آن اسرار در سینۀ من بجوش می آید و حالتی شبیه بجنون مرا دست میدهد.

آنحضرت فرمودند : که هر گاه این حالت ترا روی دهد بحرا بیرون رو، و گوی یکن و سر خود را در آنجا بدار آنگاه بگو حدثنی محمد بن علی کذا و کذا، تمام شد کلام مجالس .

از آنجمله از عبدالله بن عباس «رضی الله عنه» مرویست که میگفت: «لو ذکرتم تفسیر قول الله تعالی : الذی خلق سبع سموات، ومن الأرض مثلهن یتنزل الأمر بینهن، لرجمونى، او قالوا انه کافر» (۱) .

یعنی اگر بیان کنم تفسیر این آیه شریفه را سنگسارم میکنید و یا میگوئید ابن عباس کافر است .

و در کتاب حیات القلوب مرویست که امیر مؤمنان «علیه السلام» فرمود که ابوذر، علم چندی ضبط کرده که اکثر مردم از حمل آن عاجز بودند، و گریهی بر آن زد که هیچ از آن بیرون نیاید . و مؤید این مدعی و مؤکد این دعوی، احادیث و اخبار بسیار است که دلالت میکند بر اینکه از برای ایمان یعنی معرفت خداوند احد، مراتب مختلفه و درجات متفاوته است، از آن جمله از باقر علوم اولین و آخرین مرویست که فرمود: از برای مؤمنان منازل و درجاتی است بعضی بر یکدرجه، و بعضی بر دودرجه، و بعضی بر سه درجه، و بعضی بر چهار درجه، و بعضی بر پنج درجه، و بعضی بر شش درجه، و بعضی بر هفت درجه .

و هر گاه بصاحب یکدرجه - دو درجه، و بصاحب دودرجه - سه درجه، و بصاحب سه درجه چهاردرجه، و بصاحب چهار درجه - پنج درجه، و بصاحب پنج درجه - شش درجه، و بصاحب شش درجه - هفت درجه میدادند، صاحب یکدرجه یا درجات تحت نمیتوانست که قابل و حامل شود درجات مافوق را .

و از آنجمله در اصول کافی از مشکات ولایت وارد است که ایمان، یعنی توحید، منقسم است اولاً بچهل و نه جزو - از چهل و نه جزو منقسم است بده جزو .

پس اول درجه ایمان و توحید عشر یکجزو و آخر درجه آن چهل و نه جزو تمام است، و مراتب اوساط متفاوتست ب تفاوت اجزاء و اعشار، و صاحب هر درجه حامل

ما فوق آن درجه نمیتواند شد .

فرمودند آن مشکات ولایت که هرگاه مردم این معنی را میدانستند احدی احدی را ملامت نمیکرد .

بدانکه این انوار ساطعه ، و این بیّنات واضحه را که بنحو اعلی و اظهر و بنهج اجلی و انور، در اثبات آن مدعی و افاده این مطلب اعلی کافی و وافی بلکه اکفی و اوفایند، «ومن لم يجعل الله له نوراً ، فما له من نور» (۱)

شارقة کشفیه

بدان ای طالب مکاشفات عقلیه ، و معارف کشفیه ، و علوم لدنیّه ، که چون شرح حدیث شریف کمیل بن زیاد ، که مقصود بالذاتست کما ینبغی و علی ماینبغی ، و کشف رموز و دقایق آن کما هو اهلّه و مستحقّه و کما ینبغی لحقایقه و سرائره ، و اسراره و علی قدر قوتی و استعدادی ، و علی قدر حوصلتی و اجتهادی ، موقوفست بر بیان معنای کشف و اقسام آن و مراتب آن ، و توضیح و تنقیح همه این مقامات ، یعنی بر معرفت معانی وحی و الهام ، و تحقیق اقسام و مراتب و درجات آنهاست ، لهذا من باب المقدمة ، همه مقامات وحی و الهام را ، بنهجی که جماعتی از محققین علما ، و اساطین عرفا ، در کتاب و رسائل خود ایراد نموده اند ، با تحقیقات شریفه دیگر ، و تدقیقات لطیفه آخر ، و با بیانات شافیه و تقریرات کافیه ، و بیّنات واضحه ، و اشارات لامعه کما ینبغی و علی ماینبغی برشته تقریر میکشیم و بسلك تحریر می آوریم ، زیرا که خود این مقامات نیز از مطالب مهمه ، و مقاصد عالیّه ، و معارف حقیقیّه اند ، و بعد از آن نقاب اختفا ، و احتجاب از رخساره معنای کشف ، و اقسام آن از روی حقیقت کشف و مراتب آن ، بر میدارم تا بعد انجلا و انکشاف آید ، و کالشمس فی رابعة النهار مشاهد و عیان گردد .

لمعة الهميّة

[بیان اقسام علم و انواع ادراك]

بدانکه علم و ادراك مثل زمان و مکان بلکه مثل سایر کیفیات نفسانیّه بدیهی
الاینیه و خفی الماهیّة است .

لهذا در میان علما تنازع و تشاجر واقعست در بیان حقیقت و ماهیّت آن ، و در
اینکه از کدام مقوله از مقولات عشره ممکناتست ، بعضی گفته اند که از مقوله اضافه
است ، و بعضی گفته اند که از مقوله کیف است ، و بعضی را مذهب آنکه از مقوله
انفعال است .

و هر يك بر مقتضای مذاق خود تعریفی از برای آن اختراع نموده اند .
بلکه صاحبان یک مذهب سه گانه نیز تعریفات مختلفه در مقام بیان ماهیت علم
ذکر نموده اند .

و بعضی از این مذاهب از اصل بی پاست و اصلاً وجه صحتی ندارد .
و بعضی خالی از قصوری نیست .

و هر يك از تعریفات و تحدیداتی که بیان نموده اند خالی از اختلالی و انتقاصی
از جهت طرد و عکس نمیباشد ، نه این وجیزه را گنجایش نقل آن مذاهب و تعریفات
و بیان وجوه از جرح و تعدیل در آن مذاهب و شرح وجوه از انتقاضات و اختلالات
در آن تعاریف است ، و نه این فقیر را مجال تقریر و تحریر و مقام توضیح و تفصیل .
لهذا اقتضای می کنیم در این مقام بآنچه که مقتضای فیحص ، و برهان و استفاد
از کلمات اساطین حکما و محققین علماست ، و آن اینست که حقیقت و ماهیّت علم و
ادراك حسی باشد یا خیالی ، و همی باشد یا عقلی ، حضوری باشد یا حصولی ،
عبارتست از حصول ماهیت و حقیقت شیء از برای امری که مستقل باشد در وجود ،
یعنی قائم باشد بذات خود نه بغیر خود از قبیل قیام ضرور بمواد ، و قیام اعراض
بموضوعات ، خواه قائم بالذات قائم للذات نیز باشد ، مثل واجب الوجود بالذات جل
اسمه ، و یا نباشد ، مثل جواهر عقلیّه و نفوس قدسیّه بنفس هویت ذات حاصل باشد

آن حقیقت از برای آن امر قائم بذات ، ویا بصورتش .

در صورت اولی از قبیل حصول شیء از برای نفس خود باشد بمعنای وجدان ذات خود و عدم غیبت ذات خود، بحیثیتی که علم و عالم و معلوم متحد باشند بحسب ذات ، و متغایر باشند بحسب معنی و مفهوم ، مثل علم واجب الوجود بالذات ، بذات خود، بلکه علم سایر مجردات ، حتی نفوس مجردة بذوات خود، چنانکه محقق و مبرهن است .

ویا از قبیل حصول هویت عینیّه و انیت خارجه معلول - بالذات باشد از برای مفیض بالذات ، بحیثیتی که علم و معلوم متحد باشند بحسب ذات و متغایر باشند باعتبار معنی ، خواهی بگو بنحوی که حیثیت معلومیت بعینها حیثیت صادریت و معلولیت، وجهت صادریت و معلولیت، بعینها جهت معلومیت باشد، حتی اینکه صدور معلوم صادقی باشد نه صدور علم چنانکه مقتضای فحص و برهان مذاق و مشرب محققین از حکما و متکلمین است .

اولرا بهر دو قسمش علم حضوری اشرافی گویند و آن عبارتست از اینکه صورت علمیه بعینها صورت عینیّه باشد .

و دوم را علم حصولی خوانند .

و آن عبارتست از اینکه صورت علمیه مغایر صورت عینیّه باشد مثل علم باشیاء خارجه غیر معلوله، از برای آن قایم بذات . ولیکن متابعت درمیانۀ صورت علمیه، صاحب صورت که معلوم بالعرض است در این قسم از علم لازم است ، والا جهل خواهد بود ، و مراد از متابعت آنست که اگر صورت بخارج رود عین صاحب صورت شود، و اگر صاحب صورت بذهن آید عین آن صورت شود خواه آن صورت، صورت نقلیّه باشد یا غیر آن از صور و همیه و خیالیّه و حسیّه .

اخذکن این بیان محکم البنیان را که شامل همه مراتب و مقامات علوم و ادراکات است ، و از همه نقوض و شکوک معری و مبراست ، و از تأمل صادقی در این تعریف و بیان در نزد حانق محقق و بصیر مصدق ، منکشف میشود که حقیقت مطلق علم از آنجهت که علم است بحقیقت وجود برمیگردد ، اگرچه نحو خاصی از وجود باشد . بنابراینکه علم از خصّ از وجود ، و وجود ، اعم از علم باشد چنانکه از مقررات و مسلماتست در نزد مشهور و جمهور .

و اما بنا بر تعدیم شعور و ادراک در همه مراتب موجودات حتی در بسایط و مرکبات عنصریه از معدنیّات و نباتات ، چنانکه سابقاً اشاره نمودم و لاحقاً نیز بیان خواهم نمود ، و اشاره خواهم کرد باینکه همین معنا مقتضای فحص و برهان ، و مؤدای کشف و عرفان ، و مستفاد از آیات و بیّنات از قرآن ، و مدلول اخبار و آثار مشکات نبوت و ولایت است .

پس در میانّه معنای علم و معنای وجود ، مساوت و مساوات محقق خواهد بود . و بهر دو تقدیر ، حقیقت علم در حد نفس خود داخل در تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات عشره نمیباشد ، چنانکه حقیقت وجود نیز در حد نفس خود در تحت هیچ مقوله داخل نیست - اللهم - مگر بالعرض و بالتبع ، و مگر باعتبار خصوصیات نشأت ، چنانکه بنابر مذهب ارتسامیین در علم حصولی ، صورت علمیّه از مقوله کیف ، و از قسم کیفیّات نفسانیّه خواهد بود .

و اما بنا بر قاعده اتحاد عاقل و معقول در علم حصولی ، چنانکه مذهب فروریوس و جماعتی از محققین و مقتضای برهان محکم البنیان و حجت شدید الأركان است ، پس داخل در تحت مقوله کیف و سایر مقولات اعراض نخواهد بود ، بلکه تابع مبدء ادراک است .

زیرا که صور علمیّه بنابر این مذهب متحد الوجود باشد با مبدء ادراک ، یعنی بوجود او موجودند نه بوجود دیگر ، چنانکه مذهب ارتسامیین است در علم حصولی ، لهذا صور علمیّه را از مقوله کیف و از قسم کیفیّات نفسانی شمرده‌اند ، بخلاف مذهب اتحاد عاقل و معقول .

زیرا که بنا بر آن مذهب از برای معقولی حکمی نیست مگر حکم عاقل اگرچه بالعرض و بالتبع باشد .

و اما در علم حضوری اشراقی ، پس حکم آن بعینه حکم معلول است ، واجب باشد آن معلوم یا ممکن ، جوهر باشد یا عرض ، زیرا که در این قسم از علم ، معلوم عین علم ، و عین معلوم است ، اگرچه در علم هر مجردی بذات خود ، هر سه عین یکدیگرند .

از اینجا ظاهر میشود در نزد صاحبان بصیرت و فطنت ، که صحیح است اینکه

گفته شود حقیقت علم داخل در تحت هیچ مقوله از مقولات نیست.
 و صحیح است اینکه گفته شود که در مقامی واجب الوجود بالذات و در مقامی
 جوهر مجرد، و در مقامی کیفیت است از کیفیات نفسانیّه.
 و صحیح است اینکه گفته شود که داخل در تحت همه مقولات است.
 بدانکه از برای حصول علوم و ادراکات دو طریق است، اول طریق اکتساب و
 تعلّم است، و آن نیز دو قسم است:
 اول آنست که تعلّم و اکتساب از خارج باشد.

و آن عبارتست از اینکه معلم بشری القا نماید الفاظ عبارات و یا نقوش و کتابات
 را بسوی متعلم، تا بعد از تأمل و تفکر، در معانی آن الفاظ و نقوش و ترتیب و نظم
 آنها بطریق فکر و نظر، نتایج علوم و معارف نظریّه، از واهب صور فایض گردیده،
 از برای او حاصل شوند.

دوم آنست که اکتساب تعلّم از خارج باشد، معلم بشری را مدخلیتی در آن
 نباشد.

و آن عبارت است از اینکه تفکر نماید در مبادی و مقدمات و تأمل کند در علامات
 و آیات، تا نتایج علوم و معارف، از بطون امّیهات مبادی مترتبه و مقدمات منتظمه،
 متولد گردیده، ظلمات قوه و جهالت را از صفحات قلوب و اذهان بزدايند.
 پس در هر دو قسم، تفکر و تأمل در مبادی و مقدمات لازم و حرکت قوه عقلیه
 اولاً - از مطلوب بسوی مبادی، و ثانیاً - از مبادی بسوی مطلوب واجب است.

و فرقی نیست مگر باینکه در قسم اول وساطت معلم بشری معتبر است، اگرچه
 وساطتش اعدادی باشد نه ایجابی، چنانکه مطلق تفکر و تدبّر در مبادی و مقدمات نیز
 از مبادی اعدادیه است نه از مبادیّه ایجابیه.

و همه علوم و ادراکات بعد از تحقق شرایط و معدّات بوساطت مبادی قدسیّه از
 مبداء اعلی که مفیض همه خیرات و کمالات، و مفید همه علوم و ادراکات است،
 بر مدارك قابل و نفوس مستعده فایض میشوند.

چنانکه از مشکات ولایت وارد است «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء».
 و این هر دو قسم را بعضی نظر و فکر گویند، و بعضی دراست خوانند، و علم

مستفاد از این طریق را ارباب بصر، استبصار گویند، واصحاب عرفان علم درست خوانند .

اما طریق دوم پس عبارتست از تعلیم ربّانی و تلقین یزدانی و تجلّی حقّانی و افاضه حقّایق و معارف و اسرار علوم مفاتیح غیوب برالواح صافیه قلوب و عقول از مفیض خیرات و کمالات بمجرد اهتزازات علویّه ، و جذبات الهیّه ، و مواهب ربّانیه ، بدون اینکه نظر و فکر و تأمل را در او مداخلیتی باشد
گر می‌برندت واصلی، گرمیروی بیحاصلی

رفتن کجا، بردن کجا، توفیق ربّانی است این

و حاصل نمیشود این تعلیم و تلقین ، و این افاضه و استفاضه ، مگر بعد از تزکیه نفس از رذایل نفسانیّه ، و تطهیر باطن از تعلّقات دنیویّه ، و تصفیه قلب از ملکات خسیسه و هواجس شیطانیّه ، و توجه تام به بارگاه احدیت ، و انجذاب کلی بحضرت ربّوبیّ، و اعتماد تمام بر فیاض علی‌الإطلاق؛ خواه بحسب اصل فطرت این معانی حاصل باشند، چنانکه سابقاً اشاره نمودم که انبیاء و اوصیاء را بحسب استعداد فطری اتصال معنوی بعالم قدس ثابت است، و یا عمل را نیز مداخلیتی باشد در اصل حصول این نحو از توجه و اتصال، و یا در اشتداد و استقرارش، چنانکه سابقاً نیز اشاره نمودم که مجاهدات نفسانیّه و اعمال بدنیّه که از انبیاء و اولیاء صادر میشود، موجب اشتداد و استقرار توجه و اتصال از نفوس قدسیّه ایشانست بعالم ربوبیّت .

و بدانکه در این قسم از علم و معرفت ، حقایق و اعیان اشیا ، بنحوی که حاصلند در نفس الامر و بنهجی که ثابتند در واقع، در نظر شهود صاحب ایقان و عرفان هویدا و آشکار گردیده - کالشمس فی رابعه النهار - بعد مشاهده و عرفان نیز صاحب مراتب مختلفه و درجات متفاوته است ، چنانکه در میان مراتب کشف معنوی منکشف خواهد گردید ، و از این قسم از شهود و عرفان کافی است کلام خاتم نبوت - صلی الله علیه و آله - : « اللهم أرني الأشياء كما هي » .

یعنی خداوندا ، بنمای بر من حقایق اشیا را ، چنانکه واقعند .

بدانکه نسبت این قسم از علم و معرفت که موسوم بعلم وراثت و علم لدنی است، و علم نظری و علمی که موسوم بعلم درست و استبصار است، نسبت نور بظلمت، و نسبت

صفا بکدورت ، ونسبت پرتو بسایه ، ونسبت حقیقت بصورت ، ونسبت خارج بذهن است ؛ ونسبت حقایق اصلیه است بمفهومات وعنواناتی که درمدارك واذهان حاصل میشوند ، مثل صورت حلالت که ازتعریف وتوصیف در ذهن حاصل میشود ، نسبت بحقیقت اصلیه که ازبرای قوه ذائقه حاصل باشد .

«به بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا»

«حلوای تنتنانی تا نخوری ندانی»

لحن مرغان را اگر واصف شوی بر مراد مرغ ، کی واقف شوی
گر بیاموزی صفیربلیلی تو چه دانی کو چهارد با گلی
واین قسم ازعلوم ومعارف است که همه کس حامل آن نتواند شد ، و هر دلی
تاب گنجایش وتابش آن ندارد.

هر کسی را سوی گنج ، از ره بدی هر گدائی اندرین ره ، شه بدی
چشم کو ، تا گنج بیند در جهان گوش کو ، تا بشنود اوصاف آن
وبسوی این لطیفه ربّانیه اشاره است حدیث قدسی که ازمشکات ولایت مروی
است «لا یسعی ارضی وسمائی ولکن یسعی قلب عبدی الیه مؤمن» .

یعنی زمان وآسمان مظهر ومجلا نتوانند شد ازبرای ظهور وتجلای من ، و از
برای مشاهده جمال وجلال من ، ولیکن دل بنده مؤمن من ، بجهت جامعیتش ، و
وسعت حوصله اش ، تواند مظهر ومجلا شود ازبرای ظهور ومعرفت من ، ومنظر و
هرئی باشد ازبرای مشاهده جمال وجلال من ، واین معنا بجهت کمال صفا ونقای
دل مؤمن است از کدورات وتعلقات دنیا ، واز تقيّدات وتعیّنات ماسوای حق جل
وعلا ، با کمال تفاوت واختلاف دراین معنا چنانکه سابقاً اشاره نمودم .

زیرا که مراد از مؤمن دراین حدیث شریف ، مؤمن ممتحن یعنی موحد حقیقی
است .

ومراد از موحد حقیقی چنانکه در بیان حقیقت ومراتب توحید منکشف خواهد
شد آنست که بکلی ازشرک جلی وشرک خفی خالص باشد .
وهمه اشیا حتی انیست و ذات خود نیز از نظر شهودش ساقط گردند ومنظور
نباشد ازبرای او مگر جمال وجلال حضرت ربوبیت .

و مقصود نباشد او را مگر مشاهده عظمت و کبریای احدیت زیرا که مراد از وسعت دل مؤمن، مظهریت و مراتبیت او است از برای ظهور ذات اقدس که عبارت از فیض اول و جلوه اول و وجود اطلاقی انبساطی است.

و از بینانست که هرمرآتی ازمرایای ماهیات واعیان، مظهر و مجلای او نمیتوانند شد، بلکه چنانکه سابقاً اشاره نمودم که درسیر بدایاتی عین ثابت روح اعظم یعنی عقل کلی مظهر و مجلای آن تجلی کلی ظهور اطلاقی تواند بود، و در سیر نهایاتی صعودی، قلب موحد حقیقی و عارف ربّانی که از برای او اتصال معنوی و ارتباط حقیقی و اتحاد وجودی بروح اعظم محقق باشد با تفاوت فاحش در مراتب این اتصال و ارتباط بجهت شدت وضعف و باعتبار کمال و نقصان.

اینست معنای حدیث شریف، والا، از بینانست که محال است اینکه مراد از وسعت حلول ذات اقدس باشد در دل مؤمن، و یا اتحاد ذات اقدس باشد با دل مؤمن، و یا حصول کثنه ذات اقدس باشد از برای دل مؤمن.

[در بیان آنکه توحید وجودی از ناحیه فنای کامل از طریق عقل نظری محال است]

بدانکه در علوم نظریه این قسم از توحید متحقق بلکه متصور نمیشود، زیرا که در طریق نظر دو حرکت لازمست:

یکی، از مطلوب بسوی مبادی مناسبه، و متحقق نمیشود این معنی مگر بعد از ملاحظه تفصیلی از ذهن همه معانی و معلومات مخزونه را، و تحصیل و تمیز مقدمات و مبادی مناسبه را از غیر مناسبه، تا مبادی مطلوب متعین شوند.

دوم، حرکت قوه فکریه است از مبادی متعینه بسوی مطلوب بترتیب خاصی و نظم معلومی که در علم میزان محقق است تا مطلوب حاصل شود.

و با این همه تقيّدات و ملاحظات از اغیار، چگونه توحید حقیقی که حقیقتش نیست مگر اسقاط اضافات و کثرات از نظر شهود عارف متوحد متحقق میشود.

تا تو پیدائی، خدا باشد نهان تو نهان شو، تا که حق گردد عیان
چگونه کمال اخلاص و نفی صفات متصور میباشد و از مولای متقیان مرویست

«و کمال توحیده الإخلاص له ، و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» (۱) .

لهذا جماعتی از اهل عرفان طریق فکر و نظر را از جمله حُجُب و شواغل از حق توحید (۲) و توحید حقیقی شمرده اند .

«به بین تفاوت ره ، از کجا است تا بکجا !»

و با وجود این تفاوت، توحیدی که بطریق نظر از براهین محکمة البیان، و حجج شدیدة الأركان، حاصل میشود ، از مراتب حقیقت توحید و معرفت معدود، و در نزد فحول عقلا و اساطین حکمای معقول معتبر است ، و کلام معجز نظام خداوند یگانه و کلمات انبیاء و اولیاء «علیهم التحية والثناء» مشحون از این قسم از توحید و مملو از این طریق از علم و معرفتست .

بلکه مقتضای فحص و برهان آنست که مکلف اولاً باین قسم (۳) از توحید است ، و عوام بلکه خواص را نیز زیاده از این قسم تکلیفی ثابت نیست، بلکه از شارات سابقه مستفاد میشود که آن قسم از توحید از برای همه کس در حیث امکان نیست، بلکه مستفاد می شود که این قسم از توحید نیز نسبت باشخاص متفاوتست «کل میسر لما خلق له» .

هر کسی را سوی گنج ، آر ره بُدی هر گدائی اندرین ره ، شه بُدی
پس منکشف گردید که همه کس قابل و سزاوار توحید سابق الذکر نمیباشد، بلکه آن توحید مخصوص به انبیاء و اوصیاء و خواص ایشان خاص است که بهمه جهت

۱ - مراد از نفی صفات نفی صفات زائده بر ذات نمیباشد، اگرچه لازمه این فرموده از قبل اهل توحید نفی صفات زائده است ، بل که مراد نفی کلیه تعیّنات و الغای جمیع جهات سوائت است حتی نفی تعیّن ذات موحد ، و فنای محض و نبل بمقام صغی مطلق که شامل اقسام فنا نیز شود .

۲ - و فرموده اند : «العلم حجاب الله الاکبر» چه آنکه اصل وجود امکانی سالک موحد حجاب و صورت علمیه حاجب بین حق مطلق و او ، حجاب اکبر است .

۳ - چه آنکه سالک طریق باطن بعد از سلوک راه ظاهر و تحصیل مقدمات سلوک و علم به صحت سلوک و طریق کشف و شهود ، از راه تخلیه ، تصفیه و تجرید و تجلیه حقایق را به چشم قلب شهود نماید لذا محققان اهل توحید گویند : سالک قبل از ورود به وادی سلوک راه باطن، باید متکام یا فیلسوف باشد .

متابعت و انقیاد ایشان نموده بمقام «موتوا قبل ان تموتوا» رسیده ، مهبط انوار جمال ازلی و جلال لم یزلی باشند .

چون برافتد از جمال او نقاب از پسر هر پرده تابد آفتاب
 مزید تحقیق را از برای این مقصد اعلی و مطلب اُسنی در شارقات مستقبله و در شرح فقرات حدیث کمیل بن زیاد ، بیسط تمام ، خواهد آمد منتظر باش .
 بدانکه بسوی طریق دوم از علم و معرفت اشاره است کلام معجز نظام « کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا ، ما کنت تدری ما الکتاب ، ولا الایمان ، ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء » (۱) .

یعنی فرستادیم بسوی تو روح القدس را ، و تو نمیدانستی چه چیز است کتاب و نه ایمان ، ولکن بگردانیدیم آن را نوری که هدایت کند بآن هر کسی را که بخواهیم .
 و کلام دیگر خداوند جل و علا « وعلمک ما لم تکن تعلم ، و کان فضل الله علیک عظیماً » (۲) ، و کلام دیگر او « لقد رأی من آیات ربّه الکبری » (۳) ، و کلام دیگر او « نزل به الروح الأعین (۴) علی قلبک ، و بالحق انزلناه (۵) و بالحق نزل » ، و کلام دیگر او « وعلمناه (۶) من لدنا علماً » .

یعنی تعلیم کرد بتو آنچه را که نمیدانستی ، و نعمت و فضل خدا بر تو بزرگست .
 و بتحقیق دید آن پیغمبر در شب معراج آیت کبرا را که روح اعظم است نازل شد روح القدس با قرآن بقلب تو و بحق نازل گردانیدیم و بحق نازل شد ، و تعلیم کردیم بخضر از نزد خود ، علم بحقایق اشیا را .

و بسوی این طریق از علم و معرفت نیز اشاره است کلام خاتم انبیاء علیه التحیه والثناء « قد أدّنی ربّی فاحسن تأدیبی » .

تأویل و کلام دیگر آنجناب « لی مع الله وقت ، لا یسعی فیهِ ملک مقرب ، ولا نبی مرسل » .

و کلام خاتم اولیاء - علیه الصلاة والسلام - : « ان رسول الله - صلی الله علیه و آله -

۲ - س ۴، ی ۱۱۳ .

۴ - س ۲۶، ی ۱۹۳ .

۶ - س ۱۸، ی ۶۴ .

۱ - س ۴۲، ی ۵۲ .

۳ - س ۵۳، ی ۱۸ .

۵ - س ۱۷، ی ۱۰۶ .

ادخل لسانه فی فی^۳ ، فانفتح فی قلبی الف باب من العلم مع کل باب الف باب^۴ .
یعنی پیغمبر خدا زبان مبارک خود را بدهان من گذاشت ، پس گشوده شد از
برای من هزار باب از علم ، و گشوده شد از برای من هزار باب دیگر از علم .
و کلام دیگر آنجناب : «هر گاه متمکن میبودم ، هرآینه (۱) حکم میکردم
براهل تورات بتورات ایشان ، و براهل انجیل از انجیل ایشان ، و براهل زبور ، بزبور
ایشان ، و با اهل قرآن ، بقرآن ایشان» .
وامثال این کلمات که دلالت میکنند باین طریق از علم و معرفت ، از مشکات
نبوت و ولایت «لا تعد ولا تحصى» است و علوم و معارف مائیکه مقربین و ملائکه
مدبرین و انبیاء و اولیاء باین طریق حاصل است .

[بیان وجوه فرق بین وحی و الهام]

بدانکه این قسم از علم و معرفت را نیز دو طریق است یکی را وحی گویند ، و
دیگری را الهام .

اول - عبارتست از استفاده علوم و معارف و استفاضه انوار و حقایق ، بجهت
اهتزازات علویه ، و جذبات الهیه ، و اتصالات معنویه ، از مبدأ فیاض ، بوساطت
نورانیت روح اعظم که مسمی بعقل کل است ، با مشاهده ملک حامل وحی ، که از
مراتب مراتب تنزلات آن روح کلی ، و از جمله جنود و خادم آن عقل کلی است ،
در نشأه مثال که از برازخ سفلیه ، و اشباح مثالیه است ؛ بحضور اشراقی غیبی نه
مجرد خیالی ظلی ، چنانکه جماعتی خیال نموده اند .

و این معنا بجهت قوت اتصال بعالم جبروت و شدت ارتباط بعالم لاهوت ، و کمال
ارتفاع حجب و استار بشریه و تمام انقطاع از تعلقات دنیویه و جهات نفسانیّه
باین معنی که مرتبه روحانیت نبی ، استفاده میکند انوار عقلیه را از روحانیت عقل

۱ - این کلام را از حضرت اهل معرفت از عامه نقل کرده اند «لو بسطت لی الوساده ،
لحکمت بین اهل التوراة ... الخ» اشاره است این فرموده بآنکه من از طریق علم لدنی و وهبی
که بالبرائة از حق تعالی اخذ کرده ام به جمیع کتب سماوی احاطه دارم .

کلی ، و مرتبه نفسانیتش از نفسانیت او ، و مرتبه مثالیتش از مرتبه مثالیت او ، زیرا که عالم صغیر نوع شریف انسانی ، متعلقست برعالم کبیر همچنانکه مراتب عالم کبیر مترتب و متنازلست ، مراتب عالم صغیر نیز مترتب و متنازلست تا بعالم جسمی منتهی شود .

ازاینجا ظاهر میشود که درنزد وحی ، همه حقایق و اعیان عوالم مترتبه در وجود ، هریک در مقام و مرتبه خود ، شاهد و عیان میباشند از برای صاحب وحی با شراق و حضوری که لایق آن مرتبه است ، در دفعه واحده ، بدون تراخی و مهلت و بدون نظر و فکرت .

و بسوی این لطیفه ربّانیه اشاره است در صحیفه الهیه بکلام معجز نظام «و علماء من لدنا علماء» (۱) ، و از بیّناتست که ذات اقدس را نزد بمعنای مکان متصور نمیشد «لیس عند ربك صباح ولا مساء» ، بلکه مراد از نزد او ، قرب معنوی است ، و کمال قرب معنوی در صورتی محقق میشود که واسطه درمیانه متصور نباشد ، و اقرب بذات اقدس حقیقت روح اعظم و عقل کلی است .

چنانکه سابقاً منکشف گردید و کلام معجز نظام «لقد رأى (۲) من آیات ربّه الکبری» .

زیرا که مراد از آیت کبری و ملکوت اعلی یعنی روح اعظم است.

و کلام معجز نظام «نزل به الروح الامین (۳) علی قبلك، وبالحق انزلناه (۴) وبالحق نزل» .

و درنزد حاذق محقق و بصیر محقق ، منکشف است که مراد از نزول ، نزول تجلیات روح اعظم است تا منتهی شود بعالم اشباح مثالیه ، چنانکه در حدیث سابق مذکور شد که جبرئیل بحضرت رسالت عرض کرد که درمیانه خداوند عالم ، و اسرافیل ، هفتاد هزار نور است که هریک از آنها اگر نزدیک شود به اسرافیل ، هراینه میسوزاند لوح محفوظ را که درپیش روی اوست ، و هرگاه مشیت ازلی

تعلق بگیرد بوجود چیزی در آسمان و زمین ، در پیشانی اسرافیل نوشته میشود ، پس نظر میکند باو بعد از آن امر میکند مرا اگر از عمل من باشد ... تا آخر حدیث .

وظهور حضرت جبرئیل از برای حضرت رسالت «صلی الله علیه وآله» بصورت رحیه کلبی متواتر بلکه نزدیکِ ضرورت اسلام است ، ولیکن صورت عینی خارجی نبود نه خیالی ظلی ، در عالم برزخ و مثال بوده که از جمله عوالم متأصله عینیّه خارجیّه است ، چنانکه مقتضای فحص و برهان است و مؤدای کشف و عیان و مستفاد از قواعد ملت بیضای اسلام است ، نه در عالم حس و ماده ، والا لازم می آید که هر صحیح البصری با تحقق شرایط ابصار تواند آن ملک را بیند ، و نه چنین بود باتفاق اهل اسلام ، پس دیدن حضرت رسالت او را بدیده دیگر بود ، نه باین دیده .

چنانکه در اخبار بسیار وارد است که در نزد نزول وحی ، شبه غشی بآنجناب عارض میشد و اصلاً التفاتی باین نشأ نمی فرمودند ، و بعد از افاقه مقتضای وحی را بیان می فرمودند .

از این بابست آنچه که از مسلمات اهل اسلام است که آنجناب در خواب میدیدند چنانکه در بیداری میدیدند ، و از بیّناتست که این دیده بدیده باطن بوده نه بدیده ظاهر ، بلی اگر رأی مبارک نبیّ تعلق بگیرد که دیگران نیز آن ملک را به بینند ، میتوانند ، میتوانند به بینند .

زیرا که هر نفسی از نفوس را بصر ذاتی است ، که این بصر از رشحات و اظلال آوست .

و هم چنین سمع ذاتی و ذوق ذاتی و شمّ ذاتی و لمس ذاتی است ، که این حواس ، از رشحات و فروع آن حواس ذاتی میباشد ، لهذا در عالم خواب می بینند و می شنوند و می بویند ، و آثار خارجیّه نیز بآنها مترتب میشود .

بلکه گاهی که لذات و آلامی در عالم رؤیا حاصل می شود بمراتب شتی اقوی میباشد از لذات و آلام حسیّه پس حقیقه می بینند و حقیقه می شنوند ، نه مجازاً و استعاره ، و چگونه این معنی متصور نمیشد ؛ اگر بصر ذاتی و سیم ذاتی در آن نفوس محقق نباشد ، ولیکن در بیداری بجهت ضعف نفوس و توجه آنها تدبیر ابدان ، و استعمال آلات ممکن نمیشد و از توجه بعالم ملکوت سفلی که

در تحت همهٔ برازخ واقعت و محجوب میباشند از مشاهدهٔ موجودات عالم مثال را میتوانند مشاهده نمایند . چنانکه از ابی بصیر مرویست که در ابطح مکه در خدمت امام جعفر صادق «علیه السلام» بودم بعد از سؤالی که از من صادر شد دست مبارك را بروی من مالید و فرمود نظر کن ، پس نظر کردم بعضی از مردم حاج را بصورت سگ و بعضی را بصورت خوک و بعضی را بصورت حمار ، دیدم و ندیدم بصورت انسان مگر معدود قلیلی را .

و اما دوم ، یعنی الهام پس عبارتست از استفادهٔ علوم و معارف و استفاضه انوار و حقایق ، باهتزازات علویّه و اتصالات معنویه و جذبات آلهیه از مبدء فیاض بواسطت نفس کلی که مسمّی بلوح محفوظ است بدون مشاهدهٔ شخص ملك و بدون تراخی و مهلت و بدون نظر و فکر .

پس الهام در حقیقت اثر وحی است و تابع او ، و تفاوت در میانهٔ آنها بشدت و ضعف و کمال و نقصان است .

یعنی انکشاف حقایق در وحی ، اقوی و اصرح و أجلی و اظهر است نسبت بالهام .

ابیان وجوه فرق بین الهام، و وحی و فرقی بین احادیث قدسیه و قرآن

پس نسبت الهام بوحی ، نسبت پرتو بآفتاب است ، چنانکه نسبت نفس کلی که جوهریست مفارق و متحلی است بزیور همهٔ علوم و معارف، و مصوّر است بصورت همهٔ حقایق و رقایق ، بعقل کلی و روح اعظم ، نسبت حواست بآدم ، اخذ کن این دو نحو از فرق را که در میانهٔ وحی و الهام بیان نمودم :

اول، آنست که در وحی استفاده از عقل کلی است که موسوم است بلسان نبوت بروح اعظم و قلم اعلی .

و در الهام از نفس کلی است که مسمّی به لوح محفوظ است .

دوم، آنست که در الهام مشاهدهٔ ملك معتبر نیست ، و در وحی معتبر است .

لهذا ، احادیث قدسیه را که باتفاق، کلام خداست، وحی و قرآن نمیگویند.

فرق دیگر در میانهٔ وحی و الهام آنست که وحی از خواص رسالت و متعلق بظواهر است .

والهام از خواص ولایت و متعلق بیو اطن است خواه ولایت نبی باشد یا ولایت وصی. زیرا که هرنبی ولی^۱ است، و هر ولی^۲ لازم نیست که نبی باشد. فرق دیگر آنست که در الهام تبلیغ و انداز معتبر نیست، و در وحی معتبر است چنانکه از صحیفه الهیه وارد است «یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیک (۱) من ربّک».

و از اینجا ظاهر میشود که هرنبی لازم نیست که صاحب وحی باشد چنانکه لازم نیست که هرنبی مأمور به تبلیغ باشد، بلکه در صدق نبوت، الهام خاص که عبارت از علم لدنی است کافی است، چنانکه در باب خضر علیه السلام فرموده است که: «علّما من لدنا علما» (۲)

و بر بسیاری از انبیای بنی اسرائیل و غیر ایشان جبرئیل بلکه ملک دیگر نازل نمیشده است، با وجود اینکه باتفاق، بایشان انبیا میگویند.

[در بیان آنکه انبیا بر چهار قسمند]

در کتاب حجت از اصول کافی از امام جعفر صادق «علیه السلام» مروی است که فرمود انبیا و رسل چهار طبقه دارند:

اول، پیغمبری است که آمده باشد اورا نبوت در نفس خودش، و تجاوز نکند غیر نبوت را، یا تجاوز نکند غیر نفس خود را، بنا بر دو احتمال در فقره حدیث. احتمال اول، اشاره است باینکه بمرتبه رسالت نرسیده باشد.

دوم، اشاره است باینکه مأمور بتبلیغ نباشد، و مثال هر دو یکی است. دوم، پیغمبری است که در خواب بیند ملک را، و صدای اورا بشنود، ولیکن مشاهده نکند اورا در بیداری، و مبعوث نشود با حدی، و اورا پیشوائی باشد، یعنی تابع شریعت پیغمبر دیگر باشد.

سوم، پیغمبری است که در خواب بیند ملک را، و صدای اورا بشنود، و در بیداری نیز بیند، و مبعوث باشد بر طایفه ای؛ کم باشند یا بسیار، مثل یونس، خداوند عالم فرموده است: و بتحقیق فرستادیم اورا بسوی گروهی که عدایشان

صد هزار بود یا زاید بود نه بر صد هزار .

حضرت فرمود که زاید بودند بر صد هزار بقدر سی هزار واو را پیشوائی باشد که تابع باشد شریعت او را .

چهارم پیغمبر است که در خواب بیند ملك ملقی علوم و معارف را ، و صدای او را بشنود ، و مشاهده کند او را در بیداری ، و امام یعنی صاحب شریعت نیز باشد ، مثل اولوالعزم ، و بتحقیق ابراهیم «علیه السلام» پیغمبر بود و امام نبود تا اینکه خداوند عالم فرمود : بدرستی که میگردانم ترا امام یعنی صاحب شریعت مطلقه .

عرض کرد : از ذریّه من نیز امامی مقرر گردان .

فرمود : نمیرسند بعهد من ظالمان ، هر که عبادت کرده باشد بت را نمیباشد امام ... تمام شد ترجمه حدیث .

صدر محققین قدس سره در شرح این حدیث فرموده است که : مراد از مرتبه اولی ، القای علوم و معارفست از جانب خدایتعالی به پیغمبر بدون دیدن ملك ملقی ، نه در خواب و نه در بیداری ، و بدون شنیدن صدای او .

و این مرتبه ، مرتبه اولیاست بنابر تقسیمی که ما کرده ایم اولاً و آن اینست که الهامی که از خواص اولیا است ، عبارتست از علوم نظریّه که حاصل شوند در قلب بدون اکتساب ، و بدون اطلاع بر سبب ملقی که عبارت از ملکست . ولیکن اسم نبی پیش از پیغمبر ما بر واصل از اولیای سابقین گفته نشده است ، بلکه ایشان را نیز انبیا میگفتند ، زیرا که فرقی نیست در میانه ولایت و نبوتی که رسالت و تشریع با او نباشد مگر در اطلاق اسم .

پس پیش از پیغمبر ما هر ولی نبی میباشد بحسب اسم اگر چه ولی باشد بحسب معنا .

و تصریح کرده است باین معنی ، شیخ فاضل سعدالدین حموی در کتابی که بلغت فرس نوشته است :

«و باید چنین باشد که استعدادات از زمان آدم ، تا آخر الزمان در ترقی میباشند .

پس باید امت پیغمبر ما بهتر باشند از سایر امم ، چنانکه در کلام مجید وارد

است : « کنتم خیر امة اخرجت (۱) للناس » ، یعنی میباید شما بهترین امت‌ها. و نیز فرموده است : « لتکونوا شهداء علی الناس (۲) ویکون الرسول علیکم شهیداً » .

یعنی تا باشید شما گواه بر مردم، و پیغمبر گواه باشد بر شما . و از اینجهت است که قیامت بایشان برپا میشود و دایره وجود بایشان بتمامیت میرسد .

پس لامحالة باید درمیانه ایشان کسانی باشند که مرتبه ایشان مرتبه پیغمبران باشد .

و از پیغمبر «صلی الله علیه و آله» مرویست که از برای خدا بنده‌هایی میباشد که پیغمبر نیستند .

و معنای کلام پیغمبر که فرمودند: « لا نبی بعدی » اینست که نبوت تشریعی، و وحی خاص ، بعد از من نخواهد شد نه اصل نبوت .

از اینجا ظاهر میشود که الهام مشترکست درمیانه انبیا و رسل، و اولیا که در زبان حدیث موسومند به حدیثین بصیغه اسم مفعول از باب تفعیل .

و فرق درمیانه ایشان از مشاهده ملک است در خواب یا در بیداری، و عدم مشاهده او .

پس منکشف گردید که اصل نبوت که عبارت از القای علوم و معارف و الهام حقایق و رقایق است از مفیض کمالات و ثمرات آن که ایصال آن علوم و معارفست بمکلفین و مستعدین و تکمیل و تصعید ایشانست از حیث نقصان بذروه کمال، بحال خود باقیست بجهت وجود اولیای کاملین و اوصیای مرضیین «صلوات الله علیهم اجمعین» و تصریح نموده است باینمطلب اعلی، بعضی از محققین عرفا در بعضی از کتب خود ... « تمام شد کلام آن محقق قدس سره .

تفصیل - فیہ توضیح و تحقیق

[در بیان آنکه اصل نبوت و مرانب آن باقیست و منقطع نشود مگر نبوت تشریفی]
بدانکه صدر محققین و قدوه محققین را در شرح کتاب حجت از اصول کافی
در این مقام کلامی است لطیف و تحقیقی است شریف ، و ملخصش اینست که قلب
انسانی بمنزله بصر و قوه عقلیه اش بمنزله قوه باصره است .
وقوه باصره لطیفه ایست ملکوتیه در همه احوال از برای صاحب بصر ثابت
است تاریک باشد هوا یا روشن ؟
بگشاید چشم خود را یا برهم گذارد ؟ !

و علوم و ادراکات قلب در مدت طفولیت تا بعد تمیز و بلوغ رسد بمنزله
تاخیر ابصار و رؤیت است از قوه باصره تا وقت فیضان نور آفتاب بر مبصرات .
و ملک قدسی مسمی بقلم اعلی که واسطه تصویر علوم و ادراکات باشد در
صحایف علوم بمنزله قرص آفتابست .

و انوار فایضه از آن جوهر قدسی برالواح قلوب بحیثیتی که خارج از قوه
بفعلیت شوند، و از ظلمت جهل بنورانیّت علم بیرون آیند، بمنزله نور آفتابست که
بجهت تابش آن بر اشیاء مبصره قوه رؤیت و ابصار بفعلیّت و وجود آید، و تهییؤ
و استعداد قلوب از برای قبول انوار علمیّه و معارف حقیقیه باسباب خارجیّه و
داخلیّه تهییؤ و استعداد قوه باصره است از برای قبول صور ابزاریه بسبب تحقق
شرایط ابصار .

پس منکشف گردید که در میانه بصیرت و بصر، متابعت ثابت و موازنت متحقق
است .

لهذا در صحیفه الهیه وارد است : « کذلک نرى ابراهیم (۱) ملکوت
السموات والأرض » .

و نیز وارد است : « لقد رأى من آیات (۲) ربّه الکبری، ما کذب الفؤاد (۳) »

ما رأی» .

واز مشکات ولایت وارد است : «رأته القلوب بحقایق الایمان» . یعنی بجهت مطابقت وموازنت درمیانه بصیرت وبصر در آیات شریفه وحیث مذکور بر بصیرت رؤیت اطلاق فرموده اند وباینکه رؤیت وابصار از خواص بصیرت است در ادراک قوه باصره مستعمل میشود .

زیرا که دیدن ابراهیم و پیغمبر ، ملکوت و دیدن آیت کبری را ، و دیدن قلب پیغمبر - ما رأی - را ، و دیدن عظمت و کبریای خدا را بحقایق ایمان ، بدیده ظاهر که موسوم ببصر است بجهت علاقه مطابقت وموازنت است و از قبیل استعاره یا مجاز مرسل است .

ونه چنین است ، زیرا که در تحقق مطلب رؤیت وابصار بصر یعنی این دیده ظاهر معتبر نیست ، بلکه مطلق علم حضوری اشرافی رؤیت وابصار است حقیقه نه مجازاً .

خواه بدیده ظاهر باشد یا بدیده باطن ، چنانکه سابقاً اشاره نمودم ، و خواه از قبیل حضور معلول در نزد علت باشد ، و یا حضور شیء در نزد نفس خود ، چنانکه در تقسیم علم بحصولی و حضوری بیان نمودم .

و از اینجا ظاهر میشود که اطلاق بصیر بر ذات اقدس حق ، چنانکه در شرایع حقه ثابت ، و در نزد اساطین حکمت محقق است ، بعنوان حقیقت است و محتاج نیست باینکه بعلم بمبصرات مؤول شود ، چنانکه معتقد بیهبران از قواعد ملت و شریعت ، و از قواعد حکمت و معرفتست .

بلکه اطلاق کلمه - عین - که تعبیر از آن در لغت فرس بچشم است ، نیز اختصاص بچشم ظاهر ندارد .

و اینست مقتضای فحص وبرهان و مؤدای کشف و عرفان و مستفاد از کلمات مشکات نبوت و ولایت ، چنانکه در نزد صاحبان بصیرت و فطنت مخفی و مستور نیست ، و در شارقات سابقه اشارات شافیه و تلویحات کافیه باین مطلب اعلی نموده ام .

و در کتاب لمعات الهیه در باب سمع وبصر بیسط تمام و تفصیل مالا کلام

محداتی و میرهن ساخته‌ام .

ومذاق آن محقق نیز در اسفار ارّه و شرح اصول کافی همین مذاق است و توجیه کلامش در این مقام آنست که مرادش از مطابقت و موازنت درمیانه بصر و بصیرت، اصالت و فرعیّت است، یعنی بصیرت اصل است و بصر فرع آنست و تفاوت شدت و ضعف است .

پس بصیرت ، بصری است قوی، و بصر، بصیرتی است ضعیف، چنانکه انسان عقلی قوی، و انسان حسیّ انسانی است ضعیف.

خلاصه کلام مذاق آن محقق است که همه معانی و ماهیات را در همه نشأت تحقق و وجود است، چنانکه مذاق و مشرب افلاطون الهی و فیلسوف اعظم ارسطاطالیس و سایر اساطین حکمت و معرفتست .

مثلاً ماهیّت انسانی را سه نحو از وجود است ، عقلی و مثالی و حسیّ ، همه اسانند حقیقه و تفاوت ندارند مگر شدت و ضعف . و همچنین عرش عقلی است و عرش مثالی و عرش حسی و ارض عقلی است و ارض مثالی و ارض حسی .

و از مشکات ولایت نیز این معنی مستفاد میشود، و همه تأویلات که در احادیث اهل بیت عصمت وارد است حاکی از این معنی و براین معنی مبتنی است .

و در شارقات سابقه باین معنی اشاره نمودم ، و بیان نمودم که همه بطون قرآن ، قرآنست .

بلی ، ماهیاتی که قابل وجود عقلی و وجود استقراری نمی‌باشند ، مثل قوه و استعداد و حرکت و زمان ، موجود نمی‌توانند شد، مگر بوجود حسیّ .

زیرا که آن نشأت، نشأت ثبات و استقرار، و نشأت فعلیّت و دوامند و بعد از آن فرموده است آن محقق :

بدانکه قلب انسانی لطیفه‌ایست ربّانی ، و چون بحسب فطرت و غریزت از سنخ ملکوت عالم انوار است ، پس بحسب اصل جبلّت مستعد میباشد از برای اینکه متجلیّ شود در او حقایق علمیّه و معارف ربّانیّه .

ولیکن علومی که متجلی میشوند در او از حجب غیب دو قسمند یکی علوم بدیهیه و دیگری علوم نظریّه .

اول آنست که : از برای هر صحیح الإدراکی حاصل شود بدون اینکه بنظر و فکر محتاج باشد ، مثل تصدیق باینکه کل اعظم از جزء است ، و متناقضان در موضوع واحد جمع نمیشوند ، و مانند آنها از اقسام بدیهیات اولیه باشند یا ثانویه .

دوم آنست که محتاج بنظر و فکر باشد، وصحت مبادی و آلات ادراک در حصول آن کفایت نکند .
و این قسم از علم نیز دو قسم است :

اول آنست که بطریق اکتساب و نظر بآن معنی که بیان نمودم حاصل شود، آن را اعتبار و استبصار گویند ، و در اصطلاح عرفا علم دراست خوانند .
دوم، آنست که نه چنین باشد و آن را علم لدنی و علم درایت خوانند و آن نیز دو قسم است یکی را الهام گویند ، و دیگری را وحی .

اول آنست که عالم را اطلاعی بر سبب و ملقی نباشد، یعنی مشاهده ملک ننماید خواه صدای او را بشنود و خواه صدای او را نشنود و نداند که آن علوم از کجا حاصل شده اند ، و چگونه حاصل شده اند . و این قسم از علم را الهام و نفث در روع گویند .

دوم آنست که مطّلع باشد بر سبب ملقی یعنی مشاهده نماید ملکی را که واسطه القای علوم و معارفست ، خواه در خواب باشد یا در بیداری .
و این قسم از علم را وحی گویند .

قسم اول، از اقسام علوم غیر بدیهیه مخصوص بحکما و علمای نظار است ،
دوم مخصوص باولیا و اوصیاء است ، سوم مخصوص بانبیا و رسل است .

[بیان آنکه تعلّقات دنیویّه حجابند بین قلب و لوح محفوظ

و گاهی جذبه‌یی از جذبات حق موجب ارتفاع حجب گردد]

و کشف حقیقت این مقامات موقوفست بر تمهید مقدمه‌ای و آن اینست که :
قلب شریف انسانی بجهت نورانیت و ملکوتیش ، قابل تجلیات و انوار حقایق و معارفست ، و حایل نیست در میانه آن و لوح محفوظ که مصوّر بهمه

علوم و معارفست مگر تعلّقات دنیاویّه و تشهیّات نفسانیّه که حجب و سواترند درمیانه آنها ، پس نسبت قلب بلوح محفوظ مثل نسبت آینه است مصوّر بنقوش و عکوس بآینه دیگر درمقابل آن که نیز مصوّر باشد بنقوش و عکوس ، ولیکن پرده ای درمیان آن دو آینه حایل باشد و مانع شود از انعکاس صور و نقوش هریک از آن دو آینه به دیگری .

و از بیّناتست که هروقت که حجاب پرده از میان آن دو آینه برداشته شود ، صور و عکوس ، هریک ، در دیگری منقش میشود ، و اگر یکی مصوّر باشد و دیگری خالی از صور ، در نزد ارتفاع حجاب ، مصوّر منعکس میشود بخالی از صور ، و بعد از آن انعکاس دیگری حاصل میشود از خالی از صور نسبت بمصوّر ، اگر چه بحسب حسّ امتیازی حاصل نباشد ، ولیکن بدست گاهی حجاب را برمیدارند ، و گاهی بادی میوزد و پرده را از میان برمیدارد.

و همچنین تعلّقات دنیویّه حجب و استارند درمیانه قلب انسانی ولوح محفوظ گاهی ارتفاع آن حجب و استار را از روی قلب برمیدارند پس متجلی میشود در مرء آت قلبی باندازه ارتفاع حجب از علوم و حقایقی که در مرء آت لوح محفوظ بقلم الهی مسطورند .

و این معنی همچنانکه در عالم رؤیا متحقّق میشود ، در عالم بیداری نیز حاصل میشود ، خواه شخص ملک ملّقی مشاهده شود و یا اطلاعی براو حاصل نیاید . و خواه آن لمعه فایضه در مرء آت قلبی - کالبرق الخاطف - باشد ، یا دوامی و استقراری نیز حاصل باشد .

اگر چه این معنی مادامی که ریشه تعلق باقیست نادر است .

از اینجا ظاهر میشود که فرق نیست درمیانه الهام و اکتساب در نفس علم و نه در محلّش و نه در سببش ، بلکه فرق در کیفیت وجهت زوال حجابست چنانکه بیان نمودم .

و همچنین فرق نیست درمیانه وحی و الهام در امور مذکوره ، بلکه فرق باعتبار مشاهده ملک و عدم مشاهده آنست .

پس تفاوت نیست درمیانه وحی و الهام ، مگر باعتبار شدت ضعف و کمال

و نقصان ...» .

تمام شد ملخص کلام آن محقق اگرچه بعضی از این مطالب را سابقاً بیان نموده بودم، ولیکن چون بر تحقیقات شریفه و دقایق لطیفه دیگر مشتمل بود باین بسط و تفصیل نقل نمودم .

اشراق و تنبیه

[بیان معنی عام برای وحی و الهام و استشهاد بکلمات ملکوتی صادر از مصدر ناله]

بدانکه از برای هر يك از وحی و الهام معنائی است اعم از آن دو معنای مذکور. در کتاب صراح اللغه مذکور است که وحی نامه و اشاره و پیغام و در دل افکندن و سخن پوشیده را گویند ، و الهام در دل افکندن است . و آنچه که در دل افکند خدای گفته میشود - ألهمه الله وأستلهمته الله - و وحی بمعنای اخص ظاهر اینست که از معنای چهارم مأخوذ باشد اگرچه اخذ آن از باقی معانی نیز ممکنست بخصوص معنای سوم و پنجم . و معنای اخص الهام ممکنست که از هر يك از آن دو معنی مأخوذ باشد . پس در همه صور اطلاق وحی و الهام بر آن دو معنی ، از قبیل تسمیه خاص باسم عام ، و نقل اسم عام بسوی خاص خواهد بود . و از باب معنای عام وحی است کلام معجز نظام «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ، أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ (۱) بَيْوتاً» ، «وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ (۲) أَمْرَهَا» ، «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ (۳) أَنْ أَرْضِعِيهِ» ، «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ (۴) يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» .

و از باب الهام عام است مفاد کلام معجز نظام «وَأَن مِّن شَيْءٍ (۵) إِلَّا يَسْبَحُ

۱ - س ۱۶ ، ی ۷۰ .

۲ - س ۴۱ ، ی ۱۱ .

۳ - س ۲۸ ، ی ۶ .

۴ - س ۶ ، ی ۱۱۲ .

۵ - س ۱۷ ، ی ۴۶ .

بحمدّه .

زیرا که تسبیح و تحمید ، بدون الهام و القای از جانب مبدء اعلی متصور نمی باشد .

واز این قبیل است نیز آیه شریفه «انطقنا الله (۱) الذی انطق کل شیء» زیرا که نطق اشیا بدون نور و الهام صورت نمی بندد .
و محتملست که مراد از انطاق، الهام و القای صور و معانی باشد و بهر دو تقدیر شاهد مدعا است .

[بیان معنای خاطر و اشاره باقسام و انواع آن]

بدانکه علوم و معارف را که از الهام خاص حاصل میشوند ، علوم لدنیّه گویند .

و گاهی هردو را علوم لدنیّه گویند .

و علوم و معارفی که حاصل میشوند از وحی عام و الهام عام، خواطر می گویند .
و در نزد جماعتی - خاطر دو قسم است، یکی ملکی، و دیگری شیطانی، چنانکه سابقاً بیان نمودم .

و در نزد جماعتی چهار قسم است .

بیانش بنحوی که در کتاب نفایس الفنون مذکور است آنست که «مراد از خاطر واردی است که در دل گذر کند در صورت خطابی یا تعریفی یا طلبی .

و مطلقاً وارد از خاطر اعم است زیرا که هر خاطر وارد بود اما هر واردی خاطر نباشد مانند اندوه و سرور و قبض و بسط .

و اکثر عرفا را اعتقاد آنست که خاطر چهار قسم است، حقانی، ملکی، نفسانی، و شیطانی .

حقانی عبارتست از علمی که مبدأ فیاض از بطنان غیب بی واسطه در دل اهل قرب و حضور اندازد ، چنانکه فرموده است : «قل ان ربّی یقذف بالحق (۲)

۱ - س ۴۱، ی ۲۰ .

۲ - س ۳۴، ی ۴۷ .

علام الغیوب» .

و خاطر ملکی آنست که برخیرات و طاعات ترغیب کند، و از شرور و مضار تحذیر و تبعید نماید ، و بر ارتکاب مخالفات و برتقاعد و تکاسل از خیرات و مبرات ملامت کند .

و خاطر نفسانی آنست که بر تقاضای حظوظه عاجله ، و اظهار دعاوی باطله، مقصور باشد .

و خاطر شیطانی آنست که بر شرور و مضارّ اخرویه، و بر مکاره و مناهیه شرعیه، دعوت کند ، زیرا که شیطان در مبدأ حال، بمعاصی و مناهیه دعوت مینماید، و اگر بیند که باین وجه اغوا و اضلال ، صورت نمی‌بندد ، در عقد نیّت صلاّة ، و تنظیف لباس، و اسراف، و استعمال آب وضو، و امثال آن وسوسه کند .
و فرق در میانه حقّانی و ملکی آنست که خاطر حقّانی را هیچ خاطری معارض نشود .

زیرا که با ظهور سلطنت او، جمله اجزای وجود، منقاد و مستسلم شوند ، و سایر خاطر ها مضمحل و متلاشی گردند .

و با وجود خاطر ملکی ، معارضه خاطر نفسانی ممکنست .

و فرق میانه خاطر نفسانی و خاطر شیطانی آنست که، خاطر شیطانی در هنگامی که دل سالک عارف منور است بنور مجاهدات علمیّه و عملیّه ، و تفکر در آیات آفاقیه و انفسیه ، منقطع و مضمحل گردد، بخلاف خاطر نفسانی - که منقطع نمیشود، مگر در نزد انقطاع تام بحضرت ربوبیّت ، و تعبیر از آن بفنای توحید «موتوا قبل ان تموتوا» است.

و در اینحال خاطری نمیباشد از برای او مگر خاطر حقّانی . و اگر اینحالات را استقراری نباشد، هر سه خاطر ، در معرکه قلب انسانی که - مجمع البحرین - ملك و ملکوتست جلوه مینمایند .

[اشاره بمیزان تمیّز و ملاک فرق ، بین خواطر ملکی و شیطانی و رحمانی و نفسانی ...]

بدان ای سالک طریق مستوی و صراط مستقیم کسه ، تمیز درمیانه خواطر مذکوره، چنانکه باید و شاید ، ممکن نیست ، مگر کسی را که نخست آینه دل را از زنگ هوی و هوس نفسانی و تعلّقات دنیاوی ، بمصقله زهد و تقوی جلا دهد ، تا صور حقایق « کما هی » در آن مکشوف گردد والا چه بسیار است که خاطر نفسانی بخاطر ملکی شبیه شود، و یا عکس این معنی حاصل مییابد، و عمل بر مقتضای هریک بفساد کلی منجر شود .

پس هر که در زهد و تقوی باین درجه نرسد و خواهد که درمیانه خاطر تمیز دهد، باید اولاً ، خاطر خود را بمیزان شریعت حقه موازنه کند .
و اگر از قبیل فرایض یا فضایل باشد آن را امضا کند، و اگر محرم یا مکروه باشد انکار نماید.

و اگر از مباحات شرعیّه باشد هر طرف که بمخالفت نفس ، نزدیکتر باشد امضا نماید .

زیرا که غالب آنست که نفس را میل بامور دنیّه و اعمال خسیسه و افعال ذمیمه است .

و مطالبات و متخیّلات نفس ، بعضی حقوق باشد و بعضی حظوظ، حقوق ضروراتند که قوام بدن و بقای حیات بآن مربوط و مشروطند، و حظوظ آنست که نه چنین باشد بلکه از جمله زواید و مستلذات است .

پس باید حقوق را از حظوظ تمیز دهد، تا حقوق را امضا کند و حظوظ را انکار نماید .

چنانکه طریقه، و دیدن انبیا و اولیا و متابِعین ایشان بوده است در ترك حظوظ نفسانیّه و لذات جسمانیّه و اقتصار بر آنچه که از ضروریّات قوام بدن و بقای حیات است .

و کافی است در این باب کسی را که اندک بصیرتی دارد ملاحظه احوال خاتم انبیا و ائمه هدی «علیهم آلف التحیّه و الثناء» که در کتب معتبره اخبار از طریقه

عامه و خاصه ، بیسٹ تمام مذکور و مسطورند. «جعلنا من اتباعهم و اشیاعهم، وینور قلوبنا بانوارهم و معارفهم بجاههم و حقهم» .

شارقة کشفیه

[بیان معانی کشف و تقریر انواع و تحقیق در اقسام آن]

بدانکه کشف در لغت برداشتن حجابی است که حایل باشد درمیانۀ دو چیز. و در اصطلاح عبارت است از، اطلاع بر معانی غیبیه و امور حقیقیه که در ورای حجب بشریه و عالم شهادت واقعند .

صاحب نفایس الفنون گفته است : «حقیقت کشف از حجاب بیرون شدن چیز است بروجهی که پیش از این بر آن وجه نباشد، و هر چند در عالم وجود انسانی - هفتاد هزار - دیده که ادراک - هفتاد هزار - عالم از جسمانیات و روحانیات تواند کرد مودع است ، اما اهل حقیقت، مکاشفات بر آن معانی اطلاق کرده اند که مذكرات باطن آن را کرده باشند ... تمام شد کلام نفایس .

بدانکه از کلمات مشکات نبوت و ولایت ، در باب بیان مراتب ادراک نبوت و فرق درمیانۀ نبوت و رسالت و امامت ، و از احادیث معراج خاتم نبوت و از مؤلفات و مصنفات اساطین حکمت و معرفت مستفاد میشود که از برای کشف بآن معنی که مذکور شد مراتب و درجات است .

اولاً منقسم میشود بکشف صوری و کشف معنوی .

اول ، عبارتست از کشف بر ازخ سفلیه و اشباح برزخیه و صور مثالیه که سفلی همه بر ازخ و ملکوتات و واسطه درمیانۀ مفارقات و مادیاتست یکی از طرق حواس خمسہ ، در بیداری باشد یا در خواب .

زیرا که ادراکات این حواس ، منحصر بنشأت ظاهر، و مقصور بعالم شهادت، نیستند چنانکه سابقاً اشاره نمودم .

پس کشف صوری منقسم به پنج قسم است :

اول کشف ابزاری است ، که بطریق مشاهده و ابصار، حاصل شود ، مثل دیدن صور متقدره مثالیه ، و مشاهده ارواح شبیحۀ نورانیه .

واز این قبیل است مشاهده ملائکه در هنگام القای وحی الهی و غیر آن .
 صاحب نفایس الفنون گفته است :
 « بدانکه چون آینه دل بتدریج از تصرف مصقله ذکر احدیّت و توجه تام
 بحضرت ربوبیّت صقالت یابد ، وزنگ طبیعت و ظلمت بشریّت از او محو شود .
 قابل ظهور انوار غیبی گردد ، و چندانکه صقالت بیشتر انوار قوی تر بود .
 و آن انوار در بدایت حال بر مثال چراغ و شمع و آتشیهای افروخته نماید .
 و بعد از آن انوار علوی پدید آید ، در ابتدا بصورت کوكب خرد و بعد از آن
 بصورت قمر ، پس بصورت شمس ، تا که انوار مجرد از محال ، ظاهر شود ، و چون
 بکلی از حجب بیرون آید ، خیال را براو تصرفی نماید والوان و اشکال صورت
 بندند .
 پس بیرنگ و شکل و بی کیفیت و هیئت ، مشاهده افتد . چه شکل و لون نور
 بواسطه آرایش صفات بشری بود که نظر روح از پس خیال و حجب ادراک کند .
 و چون با روحانیت صرف افتد و از حجاب خیال بیرون آید ، آن اشکال و
 الوان منتفی شود .
 و از آن انوار هر آنچه بشکل امور سفلی نماید مثل بروق و لوامع و لوايح و
 مشاعل و قنادیل و مصاییح ، آن را انوار ارضی خوانند ، و هر چه بشکل اجرام علوی
 نماید مثل کواکب و اقمار و شمس ، آن را انوار سماوی گویند .
 اگرچه مظهر و منبض همه انوار ، ذات اقدس نور الانوار است ، ولیکن منشأ
 آن اختلافات در ظهور انوار ، اختلاف احوال سلاك ، و تفاوت مقامات قلوب و
 ارواح است در مراتب و درجات صقالت و صفا . مثلاً اگر آینه دل بقدر کوكبی
 صافی باشد ، نور روح بمقدار آن کوكب مشاهده شود .
 و اگر آینه دل تمام صافی شود ماه تمام بیند .
 و اگر از کدورت ، بقیه ، باشد ، ماه ناقص بیند .
 و اگر آینه دل بکمال صفا کرد ، آن بر مثال خورشید مشاهده میشود ، و هر چه
 صفا بیشتر خورشید درخشان تر نماید .
 و اگر ماه و خورشید بیکدفعه مشاهده شوند ، ماه دل بود که از عکس نور

روح منور گردیده است و خورشید روح» تمام شد کلام نفایس الفنون .
دوم از اقسام کشف صوری کشف سماعی است که بطریق شنیدن و سماع حاصل
میشود .

و از این قبیل است نیز شنیدن وحی مثل آواز جَرَس یا صدای زنبور، چنانکه
مروست که پیغمبر «صلی‌الله علیه و آله» گاهی وحی را باین نحو می‌شنیدند ، و
مراد خداوند عالم را می‌فهمیدند .

و از این قبیل است نیز شنیدن پیغمبر «صلی‌الله علیه و آله» صدای کنا بت اقلام
ملائکه را ، چنانکه از مشکات ولایت وارد است .

سوم از اقسام صوری کشف ، شمتی است که بطریق بوئیدن و استنشاق حاصل
شود .

و آن تشمت نفحات الهیه و تنشق روایح ربویّه است از مهب نسایم الطاف
رحمانیه .

مروست از خاتم درجات نبوت و رسالت ، که فرمودند : «ان الله فی ایام
دهر کم نفحات ، الا فتعرضوا لها» .

یعنی از برای خداوند عالم در ایام دهر شما، روایحی است، پس متعرض
شوید ، و استشمام کنید آنها را .

و نیز فرموده‌اند : «انی لأجد نفس الرحمان ، من جانب الیمین» .

یعنی بدورستی که من استشمام میکنم نفس رحمان را از جانب یمین .

بوی رحمان از یمین آمد، دلو جان ، تازه شد

چه دلو چه جان، جهان از بوی جانان تازه شد

چهارم از اقسام کشف ذوقی است، که بطریق ادراک ذوقی حاصل شود، و آن
عبارتست از خوردن و آشامیدن اطعمه ملکوتیه و اشربه برزخیّه ، و چشیدن آن
طعام و اشربه است باذواق ملکوتیه ، و قوای برزخیّه ، تا مطلع شود برمعانی
غیبیه و معارف روحانیه ، چنانکه مروی است که حضرت رسالت فرمودند که : در
خواب دیدم که شیر خوردم ، تا اینکه بیرون رفت چرکها از ناخنهای من ، پس

تاویل کردم این معنی را بعلم .

پنجم از اقسام کشف صوری ، کشف لمسی است که بطریق ملامسه حاصل شود ، و آن عبارتست از اتصال معنوی مثالی که درمیانه دو چیز بحسب وجود برزخی حاصل شود ، مثل اتصال درمیانه دو نور مثال شعبی و دو جسم نورانی برزخی .

مروی است از ابن عباس «رضی الله عنه» که حضرت رسالت فرمودند :
«وضع الله کفه بین کتفی ، فوجدت بردها بین ثدیبی ، فعلمت ما فی السماوات
«ما فی الارض» ثم تلا هذه الآية: «و كذلك نرى ابراهيم ملکوت السموات والارض
ولیکون من الموقنین» (۱) .

یعنی گذاشت خداوند عالم ، دست خود را درمیانه دو دوش من ، پس یافتم
برودت آن را درمیانه پستانم ، پس دانستم آنچه را که در آسمان وزمین است ،
بعد از آن این آیه شریفه را خواند .

و از این معنا حاکی است لسان بعضی شعرای عرب در مدح امیر مؤمنان :	
فیل لی ، قل لعلی مدحاً	ذکره یطقیء ناراً موصده
قلت هل ، اقدم فی مدح امرء	حار ذو اللب ، الی ان عبده
والنبی المصطفی قال لنا	لیلۃ المعراج لمّا صعدہ
وضع الله علی ظهری یداً	فأرانی القلب ان قد برده
و علیّ واضع اقدامه	فی مکان وضع الله یده

ملخص معنای این ابیات آنست که بمن گفتند که : از برای علی «علیه السلام»
مدحی بگو که آتش افروخته را ، خاموش کند .

گفتم : چگونه مدح بگویم کسی را که صاحبان عقل درباره او حیران ماندند ،
تا اینکه او را خدا دانستند .

و پیغمبر برگزیده فرمود از برای ما که : در شب معراج چون بمنتهای صعود
رسیدم ، خداوند عالم گذاشت دست خود را بر پشت من ، پس برودت آن در دل

من ظاهر شد .

وعلی «علیه السلام» پای خود را گذاشت در مکانی که خدا دست خود را گذاشته .

اشراق و انارة

[بیان معنای رهبانیت و کهنات]

بدانکه اقسام کشف صوری اگر متعلق باشند بحوادث یومیّه و امور متجدده، رهبانیت و کهنات است .

و ارباب آنها در حقیقت از مشاهده جمال ازلی و جلال لم یزلی ، محجوب و از ملاحظه معارف الهیّه و حقایق اخرویّه ، محرومند ، «نسوا الله (۱) فانسهم انفسهم» .

و غرضی نیست از برای ایشان مگر طلب ریاسات و همیه و حصول مقاصد دنیویّه . لهذا سالك مسالك ایقان و عرفان ، التفاتی و اعتنائی باین قسم از کشف صوری نمی نمایند .

زیرا که هم عالیه و قلوب صافیه ایشان، مقصور است بمشاهده حقایق اخرویّه و انوار روحانیه ، بلکه ایشان این قسم از کشف را استدراج نفسانی و مکر شیطانی میدانند .

بلکه کمال ایشان را نظری و التفاتی بقسم اخروی نیز نمیباشد ، زیرا که مقصود اصلی و مطلوب حقیقی ایشان ، فنای در توحید و بقای بتوحید ، یعنی فقر حقیقی و قرب معنوی و مشاهده جمال لم یزلی است .

چنانکه از مشکات ولایت مأثور است که در دعای خود می گفتند : «خداوندا عبادت نمی کنم ترا از برای ترس جهنم ، و نه از برای طمع بهشت، بلکه از برای اینکه یافته ام ترا اهل از برای عبادت ...» . پس معتبر و مقصود ولایت و غرض در نزد سالك مسالك توحید و عرفان و طلاب متوحّد تجرید و ایقان ، از اقسام مکاشفات صوریّه ، کشفی است که متعلق بحوادث دنیویّه و مرتبط باحوال متجدده

کونیّه ناشد، بلکه متعلق باشد بامور حقیقیّه ثابتّه اخرویه، وبحقایق دائمه روحانیه از ارواح عالیّه وملائکه سماویّه و ارضیّه .

وغالباً این قسم از مکاشفات، صوریّه اخرویه، متضمن مکاشفات معنویّه و معانی غیبیّه میباشد .

وبجهت جامعیت واحاطه اش ماهیت معنی وصورت را، ازاعلی مراتب کشف و یقین میباشد .

چنانکه سابقاً در فرق درمیانه وحی والهام اشاره نمودم، ولیکن در نزد صاحبان بصیرت مخفی ومستور نیست که همین قسم از کشف را نیز مراتب مختلفه و درجات متفاوتّه است بحسب ارتفاع حجب - کلاً و بعضاً، شدة وضعفاً، واصلاً و تبعیّه در کشف صوری ومعنوی .

تحقیق و توضیح

[در بیان آنکه محل تابش انوار الهیّه مقام غیب ناطقه انسانی و قوا و

حواس غیبی آن میباشد نه حواس جزئی که خود حجاب وحائل ومانعند]

بدانکه از تأمل صادق در این لمعات واشراقات، از برای صاحبان بصیرت منکشف میشود که منبع همه این مکاشفات، قلب لطیف انسانی در نزد استعمال قوه عقلیّه منوره بانوار الهیّه ولمعات ربّانیه حواس روحانیّه ومشاعر نورانیّه که از قوای ذاتیه وجنود فطریّه نفس ناطقه قدسیّه میباشد، نه این حواس ظاهره وقوای متفرقه را .

بلکه استعمال این حواس، حجاب وساتر است از مکاشفات صوریّه غیبیّه و از مشاهدات برزخیّه مثالیّه .

مگر از برای کمّین از انبیا و اولیا، که مقام ایشان جامع بین النشأتین - باشد .

یعنی توجه باطن، حجاب از ظاهر، وتوجه بظاهر، حجاب از باطن نباشد «لا یسغلهم شأن عن شأن» .

ومشروحاً در شرح فقرات حدیث شریف مذکور خواهد آمد، و بیان انکشاف آست که سابقاً بیان نمودم که نفس شریف انسانی در حد ذات، و رای این حواس

است .

یعنی بصرش عین ذات ، و ذاتش عین بصر است .
چنانکه در صحیفه الهیه از برای اشاره باین لطیفه الهیه فرموده اند : « فانها لاتعمی الابصار (۱) ولكن تعمی القلوب التي فی الصدور » ، « ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم (۲) وعلی ابصارهم » .

یعنی چشمهای ظاهر ایشان کور نیست، ولیکن چشمهای دل ایشان کور است، مهر زده است خداوند بردلهای ایشان و برگوشهای ایشان و بر چشمهای ایشان. و نسبت این قوا ، و حواس روحانی ذاتی، نسبت فرع باصل و نسبت پرتو بآفتابست .

و مادامی که حجاب التفات باین نشأ فانی باقی است، این حواس در مواضع متفرقه خود باقی ، و ادراك هريك مقصور بر عالم شهادت، و بر مدرکات خاصه خود میباشد .

زیرا که تعلقات این نشأ حجب و استارند از رجوع این فروع باصول خود، و از اتحاد این عکوس بذوات خود مگر هنگام مرگ، طبیعی ، یا ارادی که عبارتست از انقطاع تعلقات این نشأ ، و ارتفاع حجب، و استار عالم شهادت .
و در نزد خواب که برادر مرگ است، این فروع باصول خود راجع ، و با ذات خود ، که قلب شریف انسانی یعنی نفس ناطقه قدسیه است، متحد میشوند.
پس می بینند بآنچه که می شنود ، و می شنود بآنچه که می بیند و می بوید بآنچه که می چشد ، و می چشد بآنچه که می بوید ، و هکذا .

پس همچنانکه نفس شریف انسانی، باین حواس ظاهری فرقی، مدرک موجودات عالم حس و عالم شهادتست ، بآن حواس باطنی ذاتی ، مدرک موجودات عالم جبروت و عالم غیب است .

و فرقی نیست مگر باینکه در عالم ملک ، بجهت ضیق نشأت ، مواضع و مظاهر آن حواس مختلف ، و محسوسات و مدرکات، متغایر است ؛ بحیثیتی که هريك را محسوس خاصی است که بدیگری مدرک، نمی تواند شد .

بخلاف عالم ملکوت که بجهت وسعت و فسحتش، بحسب وجود، عین یکدیگر، وعین ناطقه قدسیه اند .

ازاینجا ظاهر میشود سّر معنای کلام محققین از حکماء و متکلمین ، که مدرک بهمۀ ادراکات نفس ناطقه است .

و سّر معنای کلام ایشان که نفس همه قواست .

متفطن باش که دقیق المسلك و صعب المنال است . و ازاینجا نیز منکشف میشود سّر عالم رؤیا، زیرا که درحالت خواب، بعضی از تعلقات حسیّه منقطع، و طایفه‌ای از حجب و اغشیه هیولانیّه ، مرتفع میشود .

لذا گفته اند : النوم اخ الموت .

پس این حواس متفرقه ، باصل خود راجع، و بذات خود که ناطقه قدسیه است ، برمی گردند .

پس اصحاب رؤیا ، می بینند ببحر ذوات خود ، و هکذا .

و تفصیل کیفیت و حقیقت رؤیا و بیان کیفیت رؤیای صادقه و رؤیای صاحب تدبیر و رؤیای کاذبه که موسوم باضغاث و احلام است بسطی تمام از کلام می خواهد . نه این وجیزه را گنجایش بسط و تفصیل ، و نه این فقیر را مجال بیان و تحقیق .

ولی از برای اینکه این وجیزه شریفه بکلی از بیان آن خالی نباشد بوجهی از اجمال میگویم که درحالت نوم نفس شریف انسانی که از شواغل حسیّه فارغ و جوهر روح بخاری که مطیه و مرکب قوای نفسانی است میل بباطن مینماید .

[اشاره به سّر عالم ربانی و بیان کیفیت رؤیای صادقه و خواب‌هایی که قبول تعبیر نمایند]

پس اگر نفس ناطقه بجهت فطرت اصلیّه، یا قدسیّه کسبیه، یا بجهت انزجار از مکدرات نشأ دنیاویّه ، متوجه شود بملکوت اعلی ، یعنی متصل شود بیرازخ علویّه و نفوس منطبعه سماویّه ، که درلسان نبوت تعبیر از آن بلوح قدّر و لوح محفوظ و اثباتست ، و مشاهده نماید درصورت اولی صور عقلیه و مجردات امریه را، و درصورت دوم صور مثالیّه قدریه را ، پس بجهت صقالت و مرآتیتش ، منعکس میشود در او ، باندازه قابلیت و استعدادش ، صور روحانیه مجرد، و یا صور مثالیّه برزخیه .

پس اگر قوه متخیله که شغلش محاکات و اختراع صور و اشباح برزخیّه، و تصور صور مجردة عقلیه است بصور خیالیّه و اشباح مثالیّه، صورت عقلیه را بصورت مطابقه آن از صور مثالیّه در صقع خیال تصویر کند، و بمظهر حس تمام مشترك منتقل نماید.

مثلاً اگر صورت عقلیه، صورت شیر باشد، صورت خیالیّه نیز صورت شیر باشد؛ رؤیا صادق و محتاج بتعبیر و تأویل نخواهد بود.

و همچنین در صورت اتصال بلوح قدر، اگر صورت منعکسه مثالیّه، بعینها باقی باشد و تصرفی و تبدیلی از صورتی بصورتی از قوه متخیله که شغلش بحسب جبّلت و فطرت تصویر و اختراع و تمثیل و محاکاتست، تحقیق پذیرد، باز رؤیا صادق و مطابق واقع و بتأویل و تعبیر محتاج نخواهد بود.

ورؤیای انبیا «علیهم السلام» غالباً، از این قسم میباشد، چنانکه در بیان مراتب نبوت اشاره نمودم.

لهذا از مشکات ولایت وارد است که: رؤیای صادق، یکجزو از اجزای نبوتست.

و در بعضی احادیث - یکجزو - از چهل و شش جزو - وارد است. و اگر در صورت اول صورت عقلیه، بمطابق خود از صور جزئیّه خیالیّه، مصور نشود، بلکه بصورتی مصور شود که بوجهی از وجوه مناسب صورت اصلیّه باشد، و در صورت دوم نیز صورت مثالیّه بحال خود نماند، ولیکن مبدل شود بصورتی که مناسب صورت اصلیّه باشد.

پس این قسم از رؤیا، صاحب تأویل و تعبیر می باشد، ولی اگر مناسبت تامّه باشد، تعبیرش آسان و باندک تأملی ظاهر میشود و مطابق واقع میباشد، والا تعبیرش صعب و بحسب مراتب مناسبت در شدت و ضعف متفاوت میشود.

و اگر مناسبت بغایت ضعیف باشد، تعبیرش صعب تر و تأمل در حذف زواید و مغیّرات بیشتر تا صورت اصلیّه پیدا شود، لهذا غالباً تعبیر فاسد و مطابق واقع نمی آید. و نیز باید دانست که منشأ مطابقت صورت محکیه، با صورت اصلیّه گاهی قوت نفس و قدسیّت اوست، و گاهی رسوخ صورت اصلیّه، و قوت ادراک اوست. و منشأ عدم مطابقت گاهی ضعف نفس و انکسار او، و قوت و غلبه قوه مخیله است.

و گاهی عدم رسوخ صورت اصلیه، وضعف ادراك او است، وبا غیر مذکور است از امور داخلیه و خارجیّه، که حصرش بحیّز تقریر و تحریر نمی آید .
 و از جمله لطیفه تعبیر ابن سیرین است رؤیای کسی را که گفت در خواب دیدم که : دهنهای مردم و فرجهای زنها را مهر میکنم .
 ابن سیرین گفت که : تو مؤذنی و اذان را پیش از طلوع صبح صادق میگوئی .
 صاحب رؤیا تصدیقش کرد .

و دیگری گفت : در خواب دیدم که روغن زیت را در زیتون میریزم .
 ابن سیرین گفت : جاریّه مدخوله تو مادر تست، زیرا که زیتون اصل زیتست .
 بعد از تفتیش منکشف گردید که جاریّه او مادر او بوده است که در صِغَر سن او ، اسیرش کرده بودند .
 و دیگری گفت : در خواب دیدم که مرواریدها را در گردنهای خوکها می آویزم .

ابن سیرین گفت: تو حکمت را بغیر اهلش میآموزی. صاحب رؤیا تصدیقش کرد .

بدانکه این قسم از رؤیا نیز از برای انبیا ثابتست ، چنانکه از حضرت رسالت مرویست که در خواب دیدم که شیر خوردم و چرکها از ناخنهای من بیرون رفت، پس تعبیر کردم او را بعلم .

بدانکه اگر در میان صورت محکیّه ، و صورت اصلیه مناسبتی نباشد که قابل تعبیر و تأویل شود، و یا نفس را در حالت خواب بجهت ضعف و انکسار و یا بجهت شدت تعلّقش باین نشأت ، و یا بجهت اسباب وجهات دیگر که حصرش بحیّز تقریر و تحریر بر نمی آید ، بعالم علوی اتصالی حاصل نیاید ، بلکه مشغول شود بمخترعات و جزایات قوه متخیله ، که شغلش ، ترکیب و تفصیل صور خیالیّه ، و تمثیل و تصویر اشباح مثالیّه است .

کیف کان و علی ای نحو کان، آن صور مخترعه غیر منضبطه، مشاهد شوند از برای نفس در محضر حس مشترک که موسومست باغت یونانی به - بنطاسیا - یعنی لوح نفس .

و محفوظ شوند در قوه خیال که خزانه حس مشترکست تا بیداری حاصل

آید، والتفاتی بآن صور مخترعهٔ مخزونه در قوهٔ حافظه متحقق شود .
پس این قسم از رؤیا ، در هردو صورت از رؤیای کاذبه ، و اضغاث و
احلامست .

یعنی تأویلی و تعبیری از برای آن نمیباشد. بلکه از اکادیب و همیه و وساوس
خیالیّه میباشد ، که از شیطنت و تصرفات غیر منضبطهٔ قوهٔ متخیله حاصل میشوند.

اشراق و اناره

[بیان آنکه همه اقسام رؤیا در بیداری نیز صورت وقوع بیوندند]

بدانید ای صاحبان بصیرت و حکمت ، و ای طالبان مراتب کشف و حقیقت،
که همهٔ مذکورات که در حالت رؤیا برشتهٔ تقریر کشیدم و بسلك تحریر آوردم ،
در حالت بیداری نیز حاصل میشوند .

زیرا که نفس شریف انسانی بحسب اصل سنخ ذات ، از عالم ملکوتست ، در
حالت یقظه یعنی بیداری نیز بعالم ملکوت متصل و بعالم غیب ملتفت میشود .
وقوهٔ متخیله را نیز در حالت بیداری تصویر و محاکات و تمثیل و اختراع
ثابتست .

و مطابقت و عدم مطابقت صورت محکیّه ، با صورت اصلیّه ، و مناسبت و عدم
مناسبتش ، و اتصال نفس بعالم غیب و اتصال در بیداری نیز متصور است .
نمی بینی انبیا را که در حالت بیداری از مغیبات عالم ملکوت ، خبر میدهند،
و مورد وحی و الهام می شوند ؟

و نمی بینی اصحاب سودا ، و مالیخولیا را ، بلکه کسانی را که در وقت
اعراض از شواغل حسیّه و اعمال بدنیه ، بمخترعات و جزایات قوهٔ متخیله ،
مشغول می شوند ، و اصلاً بعالم علوی التفات نمی نمایند .

[بیان آنکه طرق اتصال به ملکوت بسیار است]

ولی مطلوب طریق زهد و متابعت از شرع انوار است]

بدانکه بیان کیفیت و اقسام رؤیا ، از باب - الکلام یجّر الی الکلام - بمیان
آمد، پس برمیگردم باصل مدّعی ، و میگویم که : از برای ارتفاع حجب و غواشی

این نشأه حسیّه تا اتصال بعالم علوی حاصل شود ، اسباب مختلفه و طرق متشتّه است ، نه این وجیزه را گنجایش بسط و تفصیل ، ونه این فقیر را مجال بیان و تحقیق است .

ولی باید دانست که آنچه که از آن طرق واسباب مرغوب ، ومطلوب ومرضی ومحبوب ، وسیوه انبیا و اوصیا ومتابعین ایشانست ، طریق زهد حقیقی و تقوای صمیمی ، و ورع واقعی ومجاهدات نفسانیّه وریاضات علمیّه وعملیّه ، وتوجه تامّ بحضرت ربوبیت ، وانقطاع تمام بدرگاه احدیّتست . تا ناطقه قدسیّه از تعلّقات و تشبّثات این نشأت دائره ، رهائی یابد ، وبعالم قدس وطهارت متصل گردیده ، باندازه قابلیت واستعدادات ، مورد مکاشفات غیبیه وانوار الهیه واقع شود که : «الذین جاهدوا فینا لنهذینهم سلنا» (۱) ، وباقی طرق واسباب را که موجب الثغات نفس ببرازخ سفلیه میباشند ، وباینجهت از امور غیبیه وصور مثالیّه برزخیّه اطلاع حاصل میشود ، در نزد اهل بصیرت ، وقعی واعتباری نمی باشد ، چنانکه سابقاً اشاره نمودم . خواه طریق رهبانیت وکهنات باشد ؟ ویا غیر آن از اسبابی که موجب ترك استعمال حواس ، واعراض نفس از این نشأه حسیّه ، وتوجه قلب بعالم اشباح ومثال باشد .

مکاشفه معنویّه

بدانکه قِسم دوم از اقسام مطلق کشف ، کشف معنوی است ؛ و آن عبارتست از ظهور معانی غیبیه وحقایق غیبیه وانوار عقلیه ؛ بحیثیتی که مجرد باشند از جهات وضعیه وتعینات مقداریّه .

و در نزد صاحب بصیرت ، مخفی و مستور نیست که این قِسم از کشف ، از تجلیّات دو اسم «علیم» و «حکیم» است از اسمای حسنی.

چنانکه کشف سابق از تجلیّات دو اسم «سمیع» و «بصیر» است ، اگرچه نسبت درمیانه این دو اسم ، عموم وخصوص مطلق باشد .

زیرا که در شارقات سابقه بیان نمودم که هر اسمی عین مسمّاست باعتباری و غیر مسمّاست باعتباری .

پس از برای هر اسمی باعتباری اتحاد با مسمّای این دو اسم ، در تحت آن دو

اسم مندرج باشند، و اگرچه از برای هر يك از این دو، حکمی ثابت و اثری مترتب است که از برای دیگری ثابت نیست.

پادشاهان مظهر شاهى مطلق عارفان مراتب آگاهى بحق

[بیان آنکه مراتب کشف معنوی تناهی ندارد]

بدانکه از برای کشف معنوی نیز مراتب و درجات است، بلکه مراتب و درجات آن باعتباری غیرمحصور بلکه غیرمتناهی است.

زیرا که در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد که وجود را مراتب مختلفه و درجات متفاوته است بحسب شدت وضعف، و باعتبار کمال و نقصان.

و در نزد صادق محقق از بینانست که مراتب اشد و اضعف غیرمتناهی است.

باین معنا که هیچ مرتبه از مراتب شدت متحقق نمیشود مگر اینکه مرتبه دیگر در فوق آن متصور توان نمود که اشد از سابق باشد تا منتهی شود بمرتبه‌ای که در آن شدت و عدت وجود و کمالات وجود، فوق غیرمتناهی باشد بعد غیرمتناهی، و آن حقیقت صرفه، و صرف حقیقت واجب الوجود بالذات است، چنانکه در شارقات سابقه بیست تمام بعد انکشاف آمد.

بلکه میتوان گفت که درمیان مرتبه‌ای از اشد و مرتبه‌ای از اضعف نیز، مراتب غیرمتناهی متصور است.

مثلاً میان حرارتی که صاحب ده جزو - از اجزای حرارتست، و حرارتی که صاحب یازده جزو - از اجزای حرارتست، مراتب غیرمتناهی متصور است.

زیرا که هر جزوی قابل تنصیف و تثلیث و تربیع است و هکذا.

همچنین است نصف نصف، و ثلث ثلث، و ربع نصف، و ربع ثلث و ثلث ثلث، و هکذا هلم جراً، الی غیرالنهایه.

ولیکن مراتب کلیه کشف معنوی محصور است.

جماعتی از محققین از اهل حکمت و برهان را مذهب آنست که شش - ۶ - مرتبه دارد.

و مذاق جمیع دیگر از ایشان آنست که هفت - ۷ - مرتبه دارد. و مشروحاً و مبسوطاً خواهد آمد.

و مطابق این تعیین است تعیین مراتب ایمان در احادیث اهل بیت عصمت و طهارت بشش مرتبه و هفت مرتبه ، و تعیین مراتب بطون قرآن در آن اخبار بهفت مرتبه .

و مستفاد از سایر اخبار و آثاری که در این باب از مشکات ولایت وارد است مختلف است .

از بعضی مستفاد می شود که مراتب کلیّه کشف معنوی نود هزار است چنانکه در کتاب حیات القلوب از صادق آل محمد «صلی الله علیه و آله» مرویست که فرمودند : در میانه خداوند عالم و خاق او ، نود هزار حجابست .

یعنی از حجب معنوی چنانکه صاحب آن کتاب تفسیر کرده است، و دور نیست که تفسیر از راوی باشد و از لفظ حدیث نیز مستفاد میشود - متفطن باش- . و از بعضی مستفاد میشود که از برای اونود مرتبه است چنانکه در همان کتاب از امام محمد باقر «علیه الصلاة والسلام» مرویست که روزی جبرئیل در خدمت رسول خدا «صلی الله علیه و آله و سلم» بود ناگاه نظر کرد بسوی آسمان و رنگش مانند زعفران متغیّر شد و بآنجناب پناه آورد :

دید که ملکی عظیم از آسمان بزیر می آید که مابین مشرق و مغرب را پر کرده است .

تا نزدیک آنجناب رسید و عرض کرد که حق تعالی مرا بخدمت تو فرستاده است که مخیّر گردانم ترا در میانه اینکه پادشاه و پیغمبر باشی . پس آنجناب دید که رنگ جبرئیل بحال خود برگشته است و عرض کرد بخدمت آنجناب که اختیار من که بنده و پیغمبر باشی .

پس آنجناب بآن ملک فرمودند که بلکه می خواهم بنده و پیغمبر باشم . پس آن ملک پای راست خود را برداشت و در میان آسمان اول گذاشت و پای دیگر را در آسمان دوم گذاشت و همچنین هر قدمی را در آسمانی می گذاشت و هر چند بلند میشد کوچکتر میشد پس آنجناب بجبرئیل فرمودند که ترا متغیّر دیدم و ترسیدم سبب تغیر چه بود ؟

عرض کرد ای پیغمبر خدا میدانی که این ملك کیست ؟
فرمود نه .

عرض کرد که این ملك اسرافیل بود که حاجب پروردگار است و از روزی که
خداوند عالم آسمان و زمین را آفریده است بزمین نیامده بود .
چون دیدم که بزمین می آید گمان کردم که قیامت برپا شده است لهذا متغیّر
شدم .

و چون دیدم که برای کرامت و بزرگواری تو آمده است بحال خود آمدم
ندیدی که چگونه کوچک میشد هر چند بلند میشد .
هر چیزی که بدرگاه جلال حق تعالی و محل مناجات و قرب او نزدیک میشود
در نزد عظمت او حقیر میگردد .

این ملك حاجب پروردگار است و نزدیکترین خلق است در درگاه او ، لوح
درمیان دو دیده او است از یاقوت سرخ چون حق تعالی وحی میفرستد لوح بر
پیشانی او میخورد ، پس نظر میکند در لوح ، و آنچه در آنجا می باید بما القا میکند ،
و ما با آسمان و زمین میرسانیم ، و با آنکه او نزدیکترین خلق است بمحل صدور
وحی ، میان او و محل صدور وحی و ظهور عظمت و جلال او - نود - ۹۰ - حجاب
است از نور که دیده ها نزد او مانده میشود ، و بشمار و وصف نمی آیند ، و من
نزدیکترین خلقم با اسرافیل میان من و او - هزار - ۱۰۰۰ - ساله راهست .
چون این حدیث علاوه بر اصل مدعا بر لطایف و دقائق بسیاری از حقایق و
اسرار معرفت مشتمل بود همه حدیث را ایراد نمودم متفطن باش .
و از بعضی مستفاد میشود که از برای کشف معنوی - هفتاد و دو - ۷۲ - مرتبه
است .

چنانکه صاحب آن کتاب گفته است که در چندین حدیث از امام جعفر صادق
« علیه الصلاة والسلام » منقولست که خداوند عالم به عیسی « علیه السلام » دو اسم
اعظم داده بود که بآنها مرده را زنده می کرد و آن معجزه ها از او ظاهر میشد .
و بموسی علیه السلام چهار اسم داده بود .
و به ابراهیم علیه السلام هشت اسم .

و به نوح علیه السلام پانزده اسم، و به آدم بیست و پنج اسم .
و این همه را بحضرت رسول «صلی الله علیه و آله» داد با زیاده .

بدرستی که اسمای عظام الهی «هفتاد و سه - ۷۳ -» اسم است، يك اسم مخصوص ذات مقدس او است که بهیچ کس تعلیم نکرده است و هفتاد دو اسم را بحضرت رسول تعلیم کرده است .

وجه دلالت این حدیث بر مدعا آنست که در شارقات سابقه بیان نمودم که در لسان نبوت و ولایت غالباً بر مراتب حقایق موجودات نیز اسماء اطلاق نموده اند بخصوص در ادعیّه مأثوره از مشکات ولایت .

چنانکه در نزد صاحبان بصیرت مخفی و مستور نیست .

از آنجمله در این باب نصّ است کلام صادق آل محمد «علیه السلام» که فرمود : «نحن اسماء الله الحسنى» و در زیارت ششم وارد است «علی اسم الله الرضا» . و از معدن عصمت وارد است که مراد از اسماء در آیه شریفه «وعلم آدم الأسماء» (۱) حقایق اشیاء است، و غیر اینها از اخبار و آثار .

[اشاره به اختلاف اخبار در مراتب اعلیّه کشف و سر اختلاف]

در نزد صاحبان بصیرت از بینات است که مراد از اسماء عظام ، انوار قدسیّه و مفارقات عقلیه است که عالم ایشان عالم جبروت و سلطنت است نسبت بسایر اشیاء . بعضی از انبیاء را با دومرتبه از آن مراتب اتصال و اتحاد است و بعضی را با چهارمرتبه تا هفتاد و دومرتبه .

لهذا مظهر معجزات و کرامات میباشد «متفطن باش» .

و از بعضی مستفاد میشود که مراتب ایمان - چهل و نه جزء - ۴۹ - است، و هر جزوی منقسم است بر - ده - ۱۰ - جزو .

و نصیب بعضی یکجزء ، از ده جزء ، از چهل و نه جزء - است ، تا چهل و نه جزء تمام ، چنانکه سابقاً نقل نمودم .

پس جمیع مراتب ایمان بنا بر این - چهارصد و نود - ۴۹۰ - مرتبه خواهد بود . و در کتاب حیات القلوب از امیر المؤمنین «علیه السلام» مرویست که فرمود

که : «خلق تعالی بود و هیچ خلقی با او نبود، پس اول چیزی که آفرید نور حبیب خود محمد «صلی الله علیه و آله» بود» .

آفرید او را پیش از آن که آب و عرش و کرسی و آسمانها ، وزمین و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و ملائکه و آدم و حوا را ، بیافریند بچهارصد و بیست و چهار هزار سال .

و در بعضی اخبار بیست و پنج هزار سال .

و در بعضی دوازده هزار سال .

و در بعضی هفت هزار سال .

و در بعضی چهارده هزار سال وارد است .

صاحب آن کتاب گفته است که احادیث در باب خانی انوار ایشان بسیار است است و این کتاب گنجایش ذکر همه ندارد و بعضی در کتاب امامت مذکور خواهد شد .

اما اختلافی که مدت سبق خلق انوار ایشان بر سایر خلائق هست .

چون معانی خلق متعدد و مراتب هر يك مختلف است ممکن است که هر يك بر یکی از آنها محمول باشد .

چنانکه در کتاب بحار الانوار بیان شده است .

بدانکه در این اخبار اشارات لطیفه است باینکه در میانه نور مقدس آنجناب و عرش و کرسی و غیر آنها چهارصد و بیست و چهار هزار حجابست از حجب معنویّه و انوار عقلیّه ، و باینکه آن نور پاك و انوار مقدسه اوصیای او ، جامع جمیع انوار و کمالات و لمعات و سایر مخلوقاتند بنحو اشرف و اعلی و ابهیج و اقدس و اقوی .
لهذا صاحب ولایت مطلقه و خلافت کلیّه اند که محیط بهمه اشیاست .

[ابطال زمان موهوم و زمان تقدیری و نقل اقوال اهل تحقیق]

اختلاف این روایات در مقام تعبیر و بیان اشاره به آنست که پیش از ایجاد عرش و کرسی و آسمان و زمین نه امتدادی متصور است و نه مدتی ، و نه حرکتی ممکن است و نه زمانی ، و در جای خود محقق است که زمان مقدار حرکت فلك محدود جهاتست ، و زمان موهوم از اکاذیب مخترعات اوهام جماعتی از غیر محصلین متکلمین است .

وسیّد اعظم وسند افاحم میرداماد «قدس سره» مفسد این رأی کاسد، و این وهم کاذب را، در کتاب قبسات نوریّه باستیفای تمام بیان فرموده، و محقق فاضل ملا اسماعیل خواجویی نیز وجوه بطلان و فساد آن را در حواشی خود بر حاشیه خبری بیان فرموده، و زمان تقدیری که بعضی از مفسرین در امثال این مقام توهم نموده‌اند خالی از تحصیل و عاری از معنای محصل بلکه از خیالات فاسده و توهمات کاذبه است.

زیرا که درمیانه مجرد از زمان و مکان انطباقی و اتصالی متصور نیست زیرا که مجرد ثابت‌الذاتست و زمان متغیّر‌الذات، چگونه انطباق متصور میشود در میانه ثابت‌الذات و متغیّر‌الذات.

و نیز نسبت هر مجردی بهمه اجزای زمان مساوی است و از همه اجزای زمان خارجست.

پس چگونه انطباق متصور است و چگونه زمان از برای آن توان فرض کرد. پس زمان تقدیری در امثال این مقام، تقدیر امر باطلی و فرض امر محالی است. و چه بسیار اجلّ و ارفع است کلام خدا و کلام انبیا و خلفای او که معادن علم و حکمت، و ینایع وحی و الهامند بر امر باطلی و فرض محال محمول شود.

بدانکه در ازای هر حجابی کشفی، و در حذای هر نوری مشاهده‌ایست، پس بنابراینکه مراتب حجب و انوار نود هزار، یا چهار صد و بیست و چهار هزار باشد، اقسام کشف و مشاهده نیز بهمان درجات میباشد.

و هر کشفی دیده‌ای از بصیرت می‌خواهد و رای دیده کشف، پس نود هزار، یا چهار صد و بیست و چهار هزار دیده باید تا مراتب و درجات کشف معنوی دیده شود. و باوجود این معنی هر مرتبه‌ای از مراتب کشف دیده‌ها بحسب قوت وضعف بصیرت و بینائی متفاوتند.

یکی کاه می‌بیند و دیگری کوه، یکی دریا می‌بیند و دیگری قطره، یکی آفتاب بیند و دیگری ذره.

مناجات مع قاضی الحاجات

خداوندا بذات پاکت و عظمت، و کبر بایست و بعزت و جلالت و بشارقات تجلیات ذات و صفات و بوالهان انوار نعوت جمالت و بخاصان درگاه راز و نیازت

و بیویندگان طریق کعبه وصال و بسالکان مسالك فنای توحید ذات و بعاکفان
 فنای کوی قرب و جوارت و بعاشقان حسن آفتاب جمالت و بواصلان بارگاه جنابت
 و بسوختگان آتش مهر لذیذ لقایت که دلم را شارقات مکاشفه جلالیت روشن گردان
 و روانم را بانوار مشاهده جمالت منورساز .

از حسیض بیانم باوج عیان آور و از حیّز نقصانم بذروه کمالم رسان .
 کسوت تجربدم بیوشان و از لباس هستیم باز رهان .
 تا خاک هستی را برباد دهم و زندگی جاوید از سر گیرم پای برفرق فرقدان
 نهم . و از دایره زمان و کون و مکان بیرون روم .
 دم از «موتوا قبل أن تموتوا» زنم و غرقه بحر محیط فناگردم، محو جمال
 ازلی شوم، جز ترا نه بینم و جز ترا نپرستم، و بقصوای درجات کشف سبحات حجب
 و انوار فایز گردم .
 و بقوت بصیرت و بینائی در هر مرتبه از مراتب انوار آفتاب بینم، نه ذره، دریا
 بینم نه قطره .

آمین یا غایة آمال المشتاقین و یا منتهی اشواق السالکین و العارفین .

تنبیه

بدانکه از برای هر يك از مراتب کلیّه متعیّنه کشف معنوی که از مشکلات ولایت
 و اساطین حکمت و معرفت مقرر گردیده است لمّی ثابت و سّری متحقق است «لا
 یعلمه الا الله و الراسخون فی العلم» (۱) .

یعنی کسانی که تحصیل مراتب کشف معنوی نموده در مرتبه مشاهده و عیان
 باشند، اسرار و وجوه تعیین مراتب کلیّه مذکوره و غیر مذکوره در نزد ایشان
 مشاهد و مکشوف می باشد، چنانکه در بیان کشف سّری بیان خواهیم نمود .
 و الا جز اعتقاد اجمالی در این باب چاره ای نخواهد بود، زیرا که تخمین و
 جزاف محال است اینکه از معادن حکمت و معرفت و از ینابیع عصمت و طهارت
 صادر شود .

و بعضی از مشایخ علما گفته است که اخبار بسیاری از مشکلات ولایت در تعدّد
 عوالم وارد است و بیشتر آن عوالم بحسب عدد که در اخبار وارد است اینست که:

« هزار، هزار، عالم، و هزار، هزار، آدم، است و تو در آخر آن عوالم و در آخر آن آدمها واقع شده‌ای .

و این عدد را ابن بابویه « علیه الرحمة » در کتاب خصال از امام محمد باقر « علیه السلام » روایت نموده است .

و مستفاد از آن اخبار آنست که مراد از آن عوالم ، خواه متعین باین عدد باشد، و خواه بکمتر از این، مراتب تنزلات و تطورات فیض وجودی است چنانکه اشاره فرموده است باین معنا امیر المؤمنین « علیه الصلاة والسلام » بکلام خود « لقد دو رتم دورات و کورتتم کورات » .

یعنی بتحقیق دور زده‌اید دور زدنهای بسیار و گردیده‌اید گردیدنهای بسیار. و بکلام خود بدرستی که از برای خدا در هر روزی سه لشکر است لشکری است که نازل میشوند از اصلاب آباء و ارحام امّها، و لشکری است که بیرون می‌آیند از ارحام امّها بعرضه دنیا، و لشکری است که کوچ میکنند از دنیا بسوی آخرت. و مشتملند این عوالم بر اجناس از موجودات و بر انواع آنها و اصناف آنها از ذوات و صفات .

پس بنابراین، مراد از عدد مذکور و غیر آن از اعدادی که در اخبار وارد است، مطلق کثرت است چنانکه در السنه وافواه متداول است نه تعیین خصوص اعداد مذکوره . « تمام شد کلام آن شیخ بزرگوار ، و خالی از بُعد نیست زیرا که در بسیاری از اعداد مرویه و غیر مرویه که اساطین علما و محققین از حکماء و عرفاء تعیین نموده‌اند جاری نیست چنانکه در نزد صاحبان حکمت و بصیرت مخفی و مستور نیست .

[بیان اقسام کشف از حدسی و قدسی ، الهامی و روحی و شهودی]

بدانکه جماعتی از اساطین علما و محققین عرفا بر طبق آنچه که در بعضی از اخبار از مشکات ولایت وارد است از برای کشف معنوی، بعضی شش مرتبه، و بعضی هفت مرتبه - تعیین نموده و در کتب و صحف خود بیان فرموده‌اند .

و این فقیر نیز بجهت اقتدا و پیروی ایشان آن مراتب و اقسام را با بیانات شافیه و تحقیقات شریفه برشته تقریر میکشم تا نفعش عام و فیضش تمام باشد .
پس میگویم : مرتبه اولای از کشف معنوی ، کشف حدسی است و آن عبارتست

از ظهور معانی غیبیه در نزد قوه متفکّره بدون اینکه محتاج باشد باستعمال مقدمات عقلیه و ترکیب قیاسات برهانیّه ، بلکه مجرد انتقال قوه متفکّره از مطالب بسوی مبادی و در ظهور و انکشاف آن معانی غیبیه در نزد قوه متفکّره کافی و وافی باشد.

لهذا این قسم از کشف بکشف حدسی موسوم است .

دوم کشف قدسی است ، و آن عبارت است از ظهور معانی غیبیه و معارف عقلیه در نزد قوه عاقله که مستعمل قوه متفکّره است، و آن قوه را قوه ناطقه و نور قدسی گویند .

لهذا این قسم از کشف را بکشف قدسی نامیده اند و کشف سابق، یعنی حدسی از جمله لمعات و انوار اوست چنانکه قوه متفکّره از جمله لمعات و انوار نور قدسی است. و هر دو را از ادنای مراتب کشف معنوی شمرده اند .

و بعضی از عرفا بعد از بیان کشف دوم گفته است که: این قسم از کشف را کشف نظری خوانند ، و بر او زیادت اعتمادی نباشد، چه هر چه در نظر آید تا در قدم نیاید اعتماد را نشاید و جمله ارباب نظر که همّت بر تجرید عقل و ادراک معقولات گماشته اند و عمر در آن صرف کردند در این مقام بماندند و آن را وصول بمقصد حقیقی شمرند .

و بحقیقت چون مقصود اصل را شناختند از فواید دیگر مدرکات و مراتب محروم ماندند . تمام شد کلام بعضی عرفاء .

سوم کشف الهامی است، و آن عبارت است از ظهور معاینه غیبیه در نزد لطیفه الهیه که موسوم است گاهی بقلب معنوی و گاهی بنفس ناطقه در هنگامی که مصفا باشد از کدورات نفسانیّه و هواجس جسمانیّه و مصقل باشد بمصقلات مجاهدات علمیّه و عملیه ، و منقطع باشد از تعلّقات کونیّه و تشبّثات طبیعیّه .

و این قسم از کشف را الهام گویند اگر مکشوف از سنخ معانی باشد و مشاهده قلبی و کشف روحی است و آن عبارت است از ظهور حقایق اشیاء در مقام روحی که فوق مقام قلبی است .

و نسبت آن بقلب و سایر قوای عالیه و سافله نسبت آفتاب است به ماه و بسایر مستنیرات که بنور آن منور و بضیاء آن مستضیی و باشراف آن منجلی و منکشف میباشند .

پس مقام روحی مستفیض است باندازه قابلیت و استعدادش از مبدأ فیاض بدون واسطه نسبت بمادون خود .

و افاضه میکند بمقام قلبی و بسایر قوای عالیّه و سافله که در تحت آن واقعند، و تقیید به نسبت مادون بجهت آنست که مقام روحی نیز نسبت بمافوق خود از سایر مقامات بواسطه محتاج است .

بلکه در میانه نفس مقامات روحانیّه نیز تفاوت فاحش ثابت است بشدت و ضعف و بکمال و نقصان .

مثلاً مقام روحی انبیا و اوصیا ، اکمل و اقوی است از مقام روحی اتباع و اشیاع ایشان .

و در اتباع و اشیاع نیز تفاوت با شدت و ضعف متحقق است، پس هر عالی در این مرتبه واسطه دانی است تا منتهی شود بقطب الاقطاب که روح نبیّ - یا وصیّ - باشد و بر این قیاس است سایر مقامات ، متفطن باش .

بدانکه در کتاب نفایس الفنون مذکور است که : در مبادی این مقام که نامش کشف روحی است، درجات جنان و شواهد رضوان، و مشاهده ملانکه و مکالمه روحانیّه با ایشان ، کشف شود و در چمن روح بکلی صاف گردد، و از کدورات جسمانی حقالّت یابد؛ عوالم نامتناهی مکشوف شود و دائره ازلی و ابدی نصب گردد و حجاب زمان و مکان برخیزد چنانکه از ابتدای آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شود .

هر آنچه در زمان مستقبل خواهد بود بمعاینه بیند و رسول خدا «صلی الله علیه و آله» از اینجا فرمود : « لا ترفعوا رؤسکم فانّی اریکم من امامی و خلفی » .

و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند از اشراق برخواطر و اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طیّ زمین و غیر آن در این مقام پدید آید. و این معانی را در نزد ارباب حقیقت زیادت اعتباری نبود چه اهل ضلالت را نیز این معنی صورت بندد .

چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله از شخصی پرسید ما تری ؟
قال : اری عرشاً علی الماء .

فقال «عليه السلام»: ذاك عرش ابليس .

و آنچه در نقل آمده که دجال مرده را زنده میکند ، هم از این قبیل باشد .

و حقیقت کرامات جز اهل دین را نتواند بود .

و آن بعد از کشف روحی در مکاشفات حقی پدید آید .

زیرا که روح کافر و مسلمان را هست .

تمام شد کلام نفایس الفنون .

[بیان کشف سری از مراتب کشف و اشاره به تجلیات انوار در مقام باطن انسانی]

چهارم از اقسام کشف معنوی کشف سری است ، و آن عبارتست از ظهور معانی غیبیه و حقایق قدسیّه و مفارقات عقلیّه در مقام سرّ، که فوق مقام روح است. و در این مقام بواطن حقایق ارواح مشهود و اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیزی مکشوف می گردد ..

پنجم کشف خفی است ، و آن عبارتست از ظهور و شهود حقایق و معانی اشیاء و انکشاف صفات جلال و نعوت جمال حق جل و علا ، که تعبیر از آنها در اصطلاح ارباب عرفان بعالم اسماء و عالم احدیّت است ، در مقام خفی که مقام فنای سالک مسالك توحید و عرفان است از اغیار .

جماعتی از ایشان باین شش مرتبه اقتصار نموده دو مرتبه اخیره را قصوای مراتب و درجات کشف معنوی شمرده و گفته اند که نه اشاره باین دو مقام و در این دو مقام ممکن - و نه عبارت و بیان در استکشاف آنها کافی و وافی تواند بود.

«آن را که خبر شد خبری باز نیامد»

و بعضی مرتبه هفتمی زیاد نموده کشف اخفا نامیده اند، و این معنا را از کلام معجز نظام «وان تجهر بالقول فانه (۱) يعلم السرّ و اخفی» اخذ نموده اند و مراد ایشان از کشف اخفی کشف ذاتی است که در مقام فنای در فناء ، باندازه حوصله و استعداد سالک عارف حاصل میشود .

تعبیر از این مقام در زبان مشکات ولایت گاهی بمقام کمال اخلاص و نفی صفاتست .

و گاهی بمقام «الفقر فخری ، وموتوا قبل ان تموتوا» (۱) و گاهی بمقام «قاب قوسین (۲) او ادنی» است ، و گاهی بعبارات دیگر (متفطن باش) .
بدانکه این مرتبه از کشف درنزد طائفة اولی داخل در تحت کشف خفی است تا مراتب زیاده برش مرتبه نباشد، و زیاده تحقیق و توضیح از برای این مقامات درنزد بیان اقسام فنا و مراتب توحید و بخصوص درنزد شرح فقرات حدیث شریف مذکور خواهد شد (منتظر باش) .

اشراق و انارة

[اشاره به نسبت معنوی و ارث معنوی]

بدانکه این مکاشفات در بدایت سلوک سالک عرفان ، در خیال مقيّد که خیال سالک باشد حاصل میشوند ، و بتدریج وبا حصول ملكة راسخه ، بعالم مثال انتقال یابد .

پس اولاً اطلاع بملکوت عالم عناصر حاصل میشود ، بعد از آن بملکوتات افلاک بترتیب معهود ، تا منتهی شود بلوح محفوظ که مرتبة نفس کلی و بقلم اعلی که مرتبة عقل کلی است ، بعد از آن بمرتبة فنای بتوحید که مرتبة کمال اخلاص ، و بمرتبة فنای در فناء و مقام جمع جمع که مرتبة نفی صفات و فقر ذاتی و عبودیت حقیقه است فایز میشود ، بعد از آن مقام فرق بعد از جمع ، و مقام تمکین و استقامت است که فوق همه این مقامات است ، چنانکه در نزد شرح فقرات حدیث معهود مبسوط و مشروحاً مذکور خواهد شد .

ولیکن بدانید ای صاحبان بصیرت و فطنت و ای طالبان معرفت و حقیقت که مقام فنا ، و فنای در فنا ، و مقام بقای بعد از فنا ، باصالت و تمامیت و بحقیقت وبالذات ، مقام خاتم نبوت و خاتم ولایت است ، بعد از آن از برای کسی که در میانه و ، و آن دو صاحب ولایت ، نسبت معنوی و رابطه حقیقی متحقق شود .

واین نسبت معنویّه را مراتب مختلفه و درجات متفاوته است ، و مقامات غیر محصوره بلکه غیرمتناهیّه است، و سبب میراث معنوی این و آن سبب معنوی است. و مراد از میراث معنوی مراتب ارث معنوی انکشاف حقایق غیبیّه و معانی غیبیّه و معارف (۱) حقیقیّه است .

و بحسب تفاوت مراتب نسبت معنویّه مراتب ارث معنوی نیز متفاوت میباشد. از اینجا ظاهر میشود سرّ کلام ختمی مآب «العلماء ورثة الأنبياء»، و سرّ حدیث «من عمل بما علم ، ورثه الله علم ما لم يعلم» .

زیرا که عمل عبارت از مجاهدات نفسانیّه و اعمال بدنیّه است، سبب حصول نسبت معنویّه و موجب تحقق استعداد ، حصول معارف حقیقیّه است چنانکه در کلام مجید از برای اشاره باین لطیفه ربانیّه فرموده «فاتقوا الله (۲) يعلمکم الله» . یعنی پرهیزید از یاد غیر خدا در اعمال قلبیه و افعال بدنیّه تا افاضه کند بر شما انوار علمیّه و مکاشفات حقیقیّه را .

می بینی که چگونه مترتب فرموده است علم بحقایق اشیاء را بتقوای حقیقی. و حقیقت تقوی که تعبیر از آن بحق تقواست در کلام معجز نظام «فاتقوا الله (۳) حق تّقاته» و حق تقوی ، در صورتی متحقق میشود که شرك جلی و شرك خفی بالکلیّه مرتفع شوند و دل سالک عارف بالمرّة از ، یاد غیر خدا، خالی شود و مستعد لمعات الهیّه و علمیّه گردد «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه (۴) من حيث لا يحتسب» .

پس منکشف میشود از برای او معانی غیبیّه و حقایق عینیّه باندازه حوصله و استعدادش ، و بقدر ترکیه و تصفیّه باطنش «قد افلح من زکّیها (۵) وقد خاب من دسیّها» .

۱ - باین معنا محققان از عرفا تصریح نموده اند از جمله شارح فصوص ، علامه قیصری باینکه ایشان بظاهر از علمای عامه و اهل سنت محسوب میشود در اول شرح خود بردیباچه فصوص گوید «ومن صحت نسبت به الی رسول الله معنا وظاهراً فهو الخليفة القائم مقامه» و خود در این جا نسبت ظاهری را همان قرابت ظاهری میدانند و نسبت معنوی را وراثت علمی و تخلّق بخلق حضرت ختمی دانسته است و این معنی فقط بر اهل بیت و عترت منطبق است و لا غیر

۳ - س ۳، ی ۹۷ .

۲ - س ۲، ی ۲۸۲ .

۵ - س ۹۱، ی ۹ و ۱۰ .

۴ - س ۶۵، ی ۲ .

وباین لطیفه عرفانیّه نیز اشاره است کلام معجز نظام «فمن کان یرجو لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرك بعبادة ربّه أحداً» (۱) .

یعنی کسی که امید دارد که باعلی مقامات معرفت که لقای پروردگار و مشاهده جمالی ازلی است ، فایز گردد، پس باید عمل صالح کند، یعنی : عمل خود را از شرک جلی و از شرک خفی خالص گرداند ، و دل خود را از یاد غیر خدا بازدارد ، حتی ، از یاد خود ، زیرا که خود نیز از اغیار است، و شریک نگرداند بعبادت پروردگار خود احدی را ، یعنی غایتی و غرضی در عبادت جز لقای پروردگار «فمن کان یرجو، لقاء ربّه، فلیعمل عملاً صالحاً...»، و مشاهده انوار جمال لایزال منظور نباشد حتی خوف جهنم و طمع بهشت نیز مقصود و منظور نباشد . چنانکه از مشکات ولایت مرویست .

والا قِسمی از معامله و نحوی از معاوضه خواهد بود، و مقصود بالذات دراین معامله حصول عوض و نیل غرضی است که خدا را واسطه ساخته است ! ؟

پس خدا مقصود بالتبع و منظور بالعرض خواهد بود نه مقصود بالذات، بلکه عبادت نیز باید منظور نباشد مگر از برای اینکه نسبت شریفه و رابطه لطیفه است در میانه عابد حقیقی و معبود حقیقی ، والا شرک خفی ثابت میشود، و کمال اخلاص و نفی صفات و سلب اغیار حاصل نمی‌باشد .

واز برای اشاره باین لطیفه عرفانیّه رئیس محققین شیخ ابی‌علی سینا ، در مقامات عارفین از کتاب اشارات گفته است :

ومن اثر العرفان (۱) فقد قال بالثانی ، ومن وجد العرفان کانه لا یجده، بل یجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول .

یعنی کسی که مقصودش از عرفان نفس عرفان باشد پس او موحد حقیقی نیست بلکه مشرکست اگرچه شرکش خفی باشد .

زیرا که عرفان حالتی است از برای عارف نسبت بمعروف .

واز بینانست که آنحالت غیرمعروفست ، پس اگر آنحالت منظور بالذات باشد حقیقت توحید و توحید حقیقی ثابت نخواهد بود، اگر بیابد عرفان را گو که

نمی‌یابد ، یعنی منظور بالعرض باشد وملحوظ شود بجهت اینکه عرفان معروفست وملحوظ بالذات ، معروف بآن عرفان باشد پس مستغرق باشد در لجه دریاى وصول که مشاهده جمال ازلی وجلال لم‌یزلی باشد .

واین کلام لطیف از آن شیخ جلیل اشاره است بفنای کلی در توحید که عبارتست از سلب جمیع اغیار حتی سلب ذات خود چه جای از صفات خود از نظر شهود تا منظوری نباشد جز جمال محبوب ومشهودی نماند سوای جلال معروف متفطن باش که دقیق المسلك وصعب المنال است .

وجاری کن این معنی را در عبادت وزهد وتقوی و ورع وخوف و رجا و توکل ومحبت وشوق وغیر اینها از مقامات وحالات سالك سالك عرفان وایقان ، وجلنا الله سلاکه الواصلین، وعباده المخلصین بجاه محمد وآله الطیبین الطاهرین.

تنبيه لطیف

[اشاره بجامعیت آیه نسبت بکلیه مقامات و درجات عرفان وایمان]

ای طلاب معارف حقیقت وای سالك معالم معرفت چشم بصیرت باز کنید و در این کلام معجز نظام بدقت تمام نظر کنید که چگونه جامع جمیع مقامات عرفان وایمانست ، و چگونه مترتب فرموده است در آن لقای پروردگار را که اعلی مراتب توحید حقیقی واقصی درجات کشف معنویست بر اعمال صالحه و نیات خالصه و افعال مرضیه ، وبر نفی شریک وسهم در عبادات شرعیّه ونسک عقلیه ، تا منکشف شود در نزد شما حقیقت، و حقیقت که در شارقات سابقه بیان نمودم که علم غیر ضروری دو قسم است ، علمی است که از نظر واستدلال حاصل میشود، ومترتب میشود بر اعمال قلبیه و افعال بدنیّه ومجاهدات نفسانیّه که اکتساب خصال حمیده وملکات مرضیه بر طبق قوانین شرعیّه و نوامیس الهیه، واین قسم از علم را اعتبار واستبصار گویند ، و در اصطلاح عرفا علم دراست خوانند .

وعلمی است که مترتب میشود بر اعمال صالحه ومجاهدات نفسانیّه وریاضات علمیه وعملیه «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» (۱) ، واین قسم از علم را

علم وراثت گویند (۱) ، زیرا که موجب این علم نسبت معنوی و نسبت معنویه است که درمیان مفیض و مستفیض متحقق باشد لهذا از مشکلات نبوت وارد است «السلمان منّا اهل البیت» .

والا از بیّناتست که درمیان سلمان و اهل بیت «علیهم السلام» نسبت صوری متحقق نبوده است (۲) .

وبسوی این لطیفه الهیه اشاره است کلام صادق آل محمد «علیه الصلاة والسلام» که در اصول کافی مرویست و آن اینست : «لا یقبل الله عملا الا بمعرفة، ولا معرفة الا بعمل ، فمن عرف الله دلته المعرفة علی العمل ، ومن یعمل فلا معرفة له، الا ان الايمان بعضه من بعض» یعنی : قبول نمیکند خدا هیچ عمل را مگر بمعرفت، و معرفتی نیست مگر بعمل پس کسی که عارف باشد بحق دلالت میکند او را آن معرفت بعمل ، و کسی که عمل نکند بعلم خودش پس نیست معرفتی از برای او، و بدانید که بعضی از مراتب ایمان از بعض دیگر است .

در نزد صاحبان بصیرت از بیّناتست که معرفتی که مترتب میشود بر آن قبول، غیر معرفتی است که مترتب میشود بر عمل .

اول اشاره بعلم دراست است که از نظر و فکر حاصل آید و از تعلیم و اکتساب پیدا شود .

دوم اشاره بعلم وراثت است که بجهت اعمال صالحه ، و نیات خالصه، و مجاهدات نفسانیّه ، از مفیض انوار حقایق علوم و معارف بر قلوب صافیه و بصایر خالصه فایض شود .

و در نزد اصحاب معرفت و ارباب حقیقت منکشف است که علم وراثت که مترتب بر تصفیه و تزکیه است، اکمل و اقوی و اظهر و اجلاست از علمی که مترتب

۱ - همه نسخ در نسخ موجود نزد ما در جمیع موارد «علم وراثت» را «دراست» ضبط نموده اند این کمتری غلط است .

۲ - محققان از اهل عرفان و توحید «رضی الله تعالی عنهم» در آثار خود تصریح فرموده اند : خلیفه و جانشین حضرت ختمی مرتبت کسی است که نسبت صوری و معنوی او با آن حضرت کامل باشد یعنی جامع این دو بوده باشد . شیخ اعظم شرف الدین قیصری در شرح خطبه «فصوص الحکم» باین معنی تصریح فرموده است .

برنظر واكتسابست ، بلکه نسبت درمیانۀ آنها، نسبت نور وظلمت، و نسبت ضیا وظل است ، چنانکه مرة بعد اولی و کثرة بعد اخری بیان نمودم . لهذا فرموده‌اند : معرفتی نیست مگر بعمل، یعنی کمال معرفت و حقیقت حکمت که عبارت از انکشاف حقایق و اعیان است متحقق نمیشود مگر بعمل بنهجی که مقتضای قوانین شرعیّه و نوامیس الهیّه است (متفطن باش) .

و در شارقات سابقه و لمعات ماضیه نیک تأمل نمای تا سرّ این معنی بحدانکشاف آید و کالشمس فی رابحة النهار، مشاهد و عیان گردد .

و بدانکه سبب بودن معرفت از برای عمل سببیت ذاتی و طبیعی است ، چنانکه همه افعال اختیاریّه بمبادی اربعه مسبوقند :

اول تصور فعل مطلوب و تصدیق بمنفعت او است .

دوم، شوقی است که از آن تصدیق حاصل میشود.

سوم، عزمی است که از شوق پیدا میشود .

چهارم، قوای محرکه در عضلات و سایر اعضا مودعند . و بعد از تحقق عزم ، آن قوی حرکت میدهند اعضا را ، تا فعل مطلوب در خارج موجود شود .

و هر يك از این مبادی اربعه به ترتیب مذکور، علت لاحق خود، و معلول سابق خود میباشد ، تا از طرف تضاعد بمسبّب الاسباب منتهی شود، و از طرف تنازل بفعل مطلوب منتهی گردد .

بخلاف سببیت عمل از برای معرفت که سببیت اعدادی و تقدمش تقدم زمانست. چنانکه همه حرکات و تحریکات در نزد فحس و برهان نسبت باموری که بآنها مترتب میشوند علل اعدادیّه‌اند نه علل ذاتیّه . و بعد از تحقق اعداد امور که در بادی نظر بر آن حرکات و تحریکات مترتب میشوند از مبادی فعّاله و علل ذاتیّه فیض میشوند .

[در بیان آنکه سببیت در حرکات و تحریکات اعدادی است]

از این قبیل است علیّت بنا نسبت به بنا زیرا که علیّت بنا باعتبار تحریک آلات بنا است نه باعتبار ذاتش بلکه علیّت آتش نسبت بسخونت آب نیز از این

قبیل است زیرا که علیّت آتش باعتبار تحریک ماده آبت نه باعتبار ذاتش و بعد از تحقق اعداد در هر دو باب ، صورت بنا ، صورت سخونت ، از مبادی فعّاله و علل ذاتیّه ، بر ماده مستعدّه ، فایض میشود .

و بیان کیفیت اعداد در مانحن فیّه آنست که : بجهت اعمال صالحه ، و نیّات خالصه ، و مجاهدات نفسانیّه ، و تخلّق باخلاق کریمه و خصال حمیده ، و توجه تامّ بحضرت ربوبیّت ، کدورات نفسانیّه ، و هواجس جسمانیّه ، و تعلّقات دنیاویّه ، زایل میشود و صفائی در قلب و صفائی در روح و جلائی در عقل ، پیدا میشود ، و قابل انوار غیبیّه و لمعات الهیّه میگردد .

پس لامحاله انوار معارف حقایق و لمعات شهود حقایق معارف از مبدأ فیاض بر آن قلوب صافیه و عقول سلیمه ، فایض و متخلّی میشود .

زیرا که در شارقات سابقه برهان محکم البنیان و حجت شدید الارکان بحد انکشاف آمد که ذات اقدس مبدأ اعلی جواد مطلق و فیاض علی الاطلاق و واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است ، و قصور و نقصان از قبل قوایل و ماهیّاتست .

پس بقدری که قصور و نقصان زایل ، و حجب و استار تعلّقات و کدورات بجهت مجاهدات نفسانیّه و ریاضات علمیّه و عملیّه از صفایح قلوب و ارواح ، مرتفع میگردند ، انوار علمیّه و معارف حقیقیّه از مبدأ فیاض ، فایض میشوند چنانکه در صحیفه الهیه وارد است : « ان رسی یقذف بالحقّ علام الغیوب » (۱) .

و در کلام اهل بیت حکمت و عصمت ، وارد است : « العلم نور یقذفه فی قلب من یشاء » .

بدانکه از این بیان و تبیان ظاهر گردید معنای کلام آنجناب که ایمان بعضیش از بعضی دیگر است ، زیرا که ایمان یا عبارت است از مجموع تصدیق بعقاید حقّه و اعمال صالحه که در شریعت حنیفه مقرر است ، چنانکه معتقد بعضی از علمای کلام است .

پس تصدیق جزئی از ایمان ، و عمل جزء دیگر خواهد بود .
و از بیانات مذکوره منکشف گردید که هر یک از دیگری حاصل است نه

بوجهی که دور ثابت شود، با عبارتست از نفس تصدیقات بعقاید حقّه، چنانکه مذاق و مشرب محققین ایشانست .

پس در این صورت مراد از بعض ایمان مراتب آن خواهد بود .
 و از بیان سابق منکشف گردید که هر مرتبه‌ای از مراتب معرفت علت ذاتی است از برای عملی ، و هر عملی سبب اعدادی است از برای معرفتی «هكذا الى ماشاء الله» .

تأیید و تسدید

{بیان ولادت صوری و معنوی}

بدانکه صاحب نفایس الفنون را در این مقام کلام لطیفی است، و آن اینست که:
 ولادت دوقسم است یکی ، صوری و دیگری معنوی .

اول، عبارتست از خروج اجنّه ارواح بشری ، از مشیمه عالم غیب بفضای عالم شهادت بواسطه آبای صوری، و بدین ولادت نسب صوری لازم شود، و میراث صوری از اسباب و اموال تابع آن بود .

دوم، عبارتست از خروج اجنّه ارواح و منان از مشیمه عالم شهادت بفضای عالم غیب بواسطه آبای معنوی و باین ولادت نسبت معنوی ثابت شود و میراث معنوی از علوم و معارف لازم آید .

و ابتدای این ولادت وقتی است که روح از قید تعلقات دنیوی بکلی خلاصی یابد و صورت احوال آخرت نصب عین او شود .

و این ولادت است که عیسی «علیه السلام» از آن خبر داد که «لَنْ يَلْجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ ، مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ» .

و همچنانکه ولادت صوری مشروطست بوجود نطفه و استقرار آن در رحم ، و تسویه اعضاء ، و نفخ روح در آن ، ولادت معنوی نیز مشروطست بوجود کلمه ایمان و استقرار آن در دل و تسویه حقایق ایمانی از زهد حقیقی و توبه نصوص و توکل تام و صبر جمیل و شکر جزیل و رضا و محبت و شوق و تفویض و تسلیم و فناء و بقاء و عین الیقین و حق الیقین و نفخ روح توحید در صورت سوات ایمانی و چون واسطه ایمان بغیب که سبب ولادت معنوی است، اولاً وجود انبیاء ، و ثانیاً وجود

اولیاء است نسب ابّوت ایشان از برای مؤمنان ثابت شود و بآن نسب علوم و معارف ایمانی حاصل آید .

از اینجاست که از مشکلات نبوت وارد است که «من و علی دو پدر این امتیم» .
و هر که بکلی از دنیا و اعراض آن اعراض نکند ، و متوجه آخرت نگردد
علامت آنست که هنوز حقیقت ایمان در دل او فرو نیاورده است» تمام شد کتاب
نفایس الفنون .

شارقة عرفانیّه

[بیان معنای موت و تحقیق در حقیقت آن و تقریر اقسام آن از موت]

طبیعی و اخترامی و موت اختیاری

بدانکه کشف حقیقت و معنای فناء و بقاء و بیان معنی و کیفیت محو و اثبات که
از مبادی و مقدمات شرح حدیث کمیل بن زیاد است بنحوی که قواعد عرفانیّه
مطابق قوانین عقلیّه و نوامیس شرعیّه باشد، موقوفست بر تحقیق موت ارادی و
بیان مقامات و درجات آن .

لهذا میگوید : موت (۱) یعنی مرگ عبارتست از انتقال شیء از نشأه ای از
وجود، بنشأه دیگری از وجود ، خواهی بگو : عبارتست از ارتفاع تعینی و تلبّس
بتعیّن دیگر، خواهی بگو : عبارتست از خفا و کمون نشأه ای از وجود، و ظهور
و بروز نشأه دیگری از وجود، خواهی بگو : عبارتست از تحول شیء از حدی از
قصور و نقصان ، بدرجه ای از تمام و کمال، خواهی بگو : عبارتست از خروج شیء
از قوه حصولی بفعلیّت آن حصول، طبیعی باشد آن وجود و ظهور و تعیّن و کمال
و فعلیّت ، یا نفسانی ، حیوانی باشد یا انسانی، سماوی باشد یا ارضی، روحانی
باشد یا عقلانی .

و اینست معنای عام موت که بر همه اقسام آن شامل، و در همه اجسام و جسمانیات
جاریست ، چنانکه منکشف خواهد شد (منتظر باش) .

بدانکه موت بهر يك از این عنوانات مذکوره منقسم میشود اولاً به قسم : اضطراری، طبیعی و ارادی .

مول، عبارتست : از انقطاع تعلق نفس ببدن ، و خروج آن از نشأ جسمی بنشأ مثالی یا عقلی بحیثیتی که هیچ نحو از تصرف و تدبیر در جنود و قوای بدن جسمی باقی نماند، و طبیعت بدن بجمادیّت اصلی خود برگردد .
و در نزد عامّة مردم موت مقصور بهمین معناست.

و قسم دیگری برای آن ثابت نکرده‌اند و این معنی نیست مگر بجهت انحصار انظار ایشان بعالم حسّی ، و عدم ارتقاء ادراک ایشان بعالم معنی ؛ چنانکه در اکثر ابواب اصول و عقاید دینیّه و معارف ایمانیّه، از عالم حسّی و وهمی ترقی ننموده، ذات اقدس حق جل و علا را از سنخ اجسام و جسمانیّات و صفت کمال او را از سنخ محسوسات متمکنه و زاید بر ذات، خیال نموده‌اند ، و از برای اشاره باین قسم از موت در صحیفه الهیّه فرموده‌اند: « کل نفس (۱) ذائقة الموت اینما تكونوا یدرککم الموت » (۲) .

بدانکه این قسم از موت، یعنی موت اضطراری منقسم میشود بطبیعی و اخترامی، خواهی بگو بحتمی و معلقی .

[بیان وجوه فرق بین موت طبیعی و اخترامی]

مراد از طبیعی مقابل اخترامی آنست که منقطع شود تعلق نفس ببدن و تصرف او در قوا و جنود بدن بجهت نیل غایت حقیقیّه و وصول بکمالاتی که از برای او بحسب حوصله ذاتی و استعداد فطری ممکنست .

خواهی بگو : موت طبیعی عبارتست از انتقال نفس از این نشأ وجود بنشأ دیگری از وجود ، بجهت استغنائی او از این نشأ از وجود .

یعنی بی‌نیازی از تدبیر تصرف و استعمال قوی و جنود بدن حسّی عنصری بجهت فعلیّت ، و حصول همه کمالات حقیقیّه که از برای او بامکان عام متصور است، و مراد از موت اخترامی آنست که منقطع شود تعلق نفس ببدن و تصرف او

در قوی و جنود بدن، جهت فساد بدن، و عدم صلاحیت آن از برای تعلق نفس، و تدبیر او.

«جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو

گفتا چکنم خانه فرو می آید»

لمعة الهیّه

[تحقیق در حقیقت و اثبات غایت ذاتیه و نحوه رجوع نهایات بیدایات]

بدانکه کشف حقیقت اجل طبیعی و اجل اخترامی و بیان کیفیت آنها مطابق قواعد برهانیّه و قواعد عقلیّه موقوفست بر تمهید مقدمه.

و آن اینست که در علم کلی از علم الهی براهین ساطعه و حجج نیّره قایمست بر اینکه از برای هر موجودی از ممکنات، ابداعی باشد تا تکوینی، مجرد باشد یا مادی، غایتی است ذاتی و غرضی است و مطلوبی است حقیقی و محبوبی است فطری، که بجبّالی ذاتش بسوی آن متوجه، و بجانب آن ملتفت و بوصول آن مایل و بنیل آن قاصد، و بوصول آن عاشق است.

و آن غایت ذاتی و غرض اصلی بجهت اصالت و قوت، و باعتبار شدت و کمالش، مکمل ذات او و متمم حقیقت او است در همه فضایل و کمالات که از برای او بامکان عام متصور است از برای اینکه این قانون الهی که از امّهات وصول بمطالبست از بیانی و برهانی خالی نباشد، و مقاصد آینده و مطالب مستقبله که هر یک فی نفسه از امّهات و مطالب وصول مقاصدند بحواله محتاج نباشند و از اقناعیات محسوب نشوند در مقام کشف حقیقت این مطلب اعلی میگویم که: در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد که جاعلیّت بالذات و مجعولیّت بالذات باصالت و حقیقت در میانه حقایق وجودات است نه در میانه اقسام ماهیات مگر بالعرض و بالتبع.

و اینکه وجود مفیض و جاعل باید اقوی و اکمل و اجلی و ارفع باشد از وجود مجعول و مفاض.

و اینکه وجودات امکانی مرتبط بالذات و متعلق بالذاتند بوجود مفیض بالذات. یعنی حقیقتی ندارند سوای تعلق و ارتباط بجاعل حقیقی و فاعل سرمدی.

پس نسبت وجودات مفاضه بوجود مفیض، نسبت نقص بتمام و نسبت فقر بغنا و نسبت جلوه بتجلی و نسبت فرع باصلست.

پس هر کمال وجودی باید در مفیض اکمل واقوی باشد از مفاض و تفاوتی متحقق نباشد مگر شدت و ضعف و بکمال و نقصان .

لهذا همه اوصاف و کمالات وجود از آن جهت که وجود است در جمیع مراتب و درجات حقایق وجودیه متحقق بلکه عین آن حقایق میباشد .

پس در هر حقیقت وجودیه علم و حیات و قدرت و مانند آنها از نعوت و اوصاف وجودیه باید متحقق باشد و تفاوتی نباشد مگر شدت و ضعف حتی در اجسام عنصریه بلکه در هیولای اولی نیز باید آن اوصاف متحقق باشد ولیکن بنحو ضعف و نقصان . باین معنی که همچنانکه وجود هیولای اولی ، قوه وجود است شعور و ادراک و سایر اوصافش نیز قوه شعور و قوه حیات و قوه قدرت است .

و بر این معنی قیاس کن سایر مراتب وجود و اوصاف و کمالات آن مراتب را .

[انبات شوق و عشق طبیعی در مواد نسبت بصور و فعلیات]

لهذا اساطین حکما و محققین عرفا از برای هیولای اولی ، شوقی نسبت بصور و هیآت کمالیه ، ثابت کرده اند . بیانش آنست که از برای هیولای اولی حظی از وجود ثابت و باندازه شعور ابتهاج و التذانی از برای او حاصلست .

زیرا که هر وجودی خیر و کمالست که در فوق او ، واعلی از اوست تا مکمل ذاتش و متمم حقیقتش شود ، و خیریش تمامتر و کاملتر گردد .

و حقیقت شوق ملتئم است از وجدان و فقدان آن ، بدو اعتبار .

یعنی نسبت بنحو ضعیف آن کمال وجدانست و نسبت بنحو شدیدش فقدان حاصلست .

چون چنین است پس طالب نحو تمامست زیرا که بجهت وجدان ابتهاج و التذاد ثابت ، و بجهت نقصان ألم و ادراک ناملایم حاصلست .

پس طلب میکند کمال مقصود را تا از ألم خلاصی یابد و تا حقیقتش تمامتر و کاملتر گردد .

و همچنین نسبت بکمال دیگر تا جهات قوه و نقصان بآنها برسد و همه فضایل و کمالات فعلیت یابد و بعالم عقول و مفارقات متصل شود و با عقل فعال همدوش گردد .

پس منکشف گردید که در همه اجسام و جسمانیّات، از صور طبیعیّه و معدنیّه و نفوس نباتیّه و حیوانیّه و انسانیّه، شوق فطری و اشتیاق جبلّی بسوی خیرات و کمالات ثابتست با تفاوت مراتب اشتیاق در کمال و نقصان بحسب اختلاف مراتب موجودات در قوه و ضعف وجود و کمالات وجود. و چون در معنای شوق، فقدان معتبر است، محالست اینکه در مفارقات قدسیّه و مجردات عقلیّه متحقّق شود. زیرا که سابقاً محقق گردید که همه کمالات ممکنه در آن موجودات ابداعیّه بحسب اصل فطرت، باید بالفعل ثابت و محقق باشد.

پس ابتهاج آنها بذوات خود که عین ذوات آنها است بعینها محبت آنها و عشق آنها است بمبدء اعلی که صرف خیر و خیر صرف، و خیر الخیر است و کمال الکمال و تمام التمام است.

لهذا مستغرقند در ملاحظه جلال ازلی و والهند در مشاهده جمال لم یزلی. معشوقی جز مبدأ اعلی ندارند و محبوبی جز علت اولی ندارند.

[اشاره بآنکه عشق بکمال و حب به مبدأ فیض در همه اشیا ساری است]

بدانکه از این بیانات و اشارات ظاهر میشود در نزد صاحبان بصیرت که هر جاعلی بذات اصلی است از برای مجعول خود، و هر مفیضی مطلوب حقیقی است از برای مفاض خود، و هر علتی محبوب ذاتی است از برای معلول خود. لهذا سفلیّات طالب علویّات، کائنات طالب مبدءات، و همه بحسب فطرت و جبلّت طالب خیر اقصی و مبدأ اعلی میباشند.

ساریست سرّ عشق در اعیان علی الدوام - کالبد فی الدجیه و الشمس فی الظلام. و بر این معنی مبنی است قول قائل: لو لاعشق العالی لانظمس السافل «الا الی الله تصیر الامور (۱)، انا لله وانا الیه راجعون» (۲).

سر الهیّه

[اشاره اجمالی بحرکت جوهری و بیان آنکه رجوع بمعدن کمال ومنبع عشق]

در مادیات بحرکات ذاتی حاصل میشود]

از اینجا ظاهر میشود در تَرَد حاذق محقق ، و بصیر محقق ، سر حرکات جوهریّه و تحولات طبیعیّه، از جماد بسوی نبات و از نبات بسوی حیوان و از حیوان بسوی انسان و از انسان بسوی انوار عقلیّه و مفارقات قدسیّه که نهایت سیر الی الله و منتهای سفر از خلق بسوی حق است با کمال تفاوت در میانه سالک مسالک معرفت در این سلوک و عروج تا منتهی شود بمقام «او ادنی» (۱) و مقام «لو کشف الغطاء» که مقام خاتم نبوت و خاتم ولایتست - چنانکه مشروحاً مذکور خواهد شد . بدانکه از این بیانات و بیّنات نیز منکشف میشود سر آیات قرآنیّه که دلالت میکند براینکه همه کائنات را از برای انسان آفریده اند ، و سر حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الأفلاك» ، و سر حدیث قدسی دیگر که عالم را از برای تو آفریدم و ترا از برای خودم ، و سر حدیث شریف «نحن صنایع الله والخلق صنایع لنا» .

[در بیان آنکه انسان کامل از باب اتحاد با اسم الله غایت اصلی وجود است]

پس هویدا و آشکارا گردید که مقام خاتمیّت در نبوت و ولایت غایت اصل و مطلوب حقیقی همه کائنات و مبدعات و همه سفلیّات و علویّات و غایت همه غایات و غرض همه اغراض و مطلوب همه طلاب و سالک ، ذات اقدس خیر اقصی و مبدأ اعلی است - جلّ ذکره و عظم قدره - متفطن باش ، و تأمل نمای در شارقات سابقه و لمعات ماضیه ، تا رخساره شاهد مدعی از حجاب اختفاء بیرون آید ، و کالشمس فی رابعة النهار مشاهد و عیان گردد .

پس بعد انکشاف و انجلا آمد که : حقیقت موت و تعبیرش انتقال شیء از نشأه ای از وجود - بنشأه دیگری از وجود است از برای افراد نوع شریف انسانی، بلکه از برای همه مخلوقات و کائنات ، بالا صاله و بحسب ذات و حقیقت ، ذاتی

و طبیعی و جبلّی و فطری است ، یعنی هر يك بحسب جبلّت و فطرت بسوی غایت اصلی و مطلوب حقیقی خود متوجه است .

و بسوی این لطیفه الهیه اشاره است کلام معجز نظام «الا الی الله (۱)» تصویر الامور ، «وانّ الی ربّك (۲) الرجعی» ، «فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه (۳) ترجعون» ، و کلام مشکات نبوت «کلّ مولود یولد علی الفطریة ولكن ابواه یهودانه وینصرّانه ویمجسانه» .

[بیان نحوه تعلّق نفوس بابدان عنصری مادی]

بدانکه بنابراین تحقیقات و اشراقات منکشف میشود که اعتنای طبایع و نفوس در معدنیّات و نباتات و حیوانات بحفظ ترکیب و مزاج و اصلاح قوی و آلات و تدبیر نظام اعضا و ابدان و تحصیل ملایمات، و تحذیر از منافیّات نه بجهت اینست که مقصود بالذاتست بلکه بجهت اینست که آلات و ادوات ، اسباب و معدّاتند از برای وصول بغایات اصلیّه و اغراض حقیقیّه و از برای انتقال از نشأ حیات فانیّه دنیویّه بشأ حیات باقیّه اخرویّه .

پس نسبت آن بدن مثل نسبت ناخداست بکشتی در تدبیر نظام و سلوک او بقدر مستوی و صراط مستقیم تا بساحل مقصود رساند .

خواهی بگو : مثل نسبت راکب است بمرکوب خود در هنگامیکه مسافر بسوی کعبه مقصود است در تربیت و اصلاح آن مرکوب ، و تحصیل مایحتاج او تا وصول بمقصد حقیقی حاصل آید و از مزاحمت مسافرت رهائی یابد .

و از بیّناتست که نه کشتی ، مقصود بالذاتست و نه مرکوب ، بلکه مقصود بالعرض و مطلوب بالتبّعند .

و باوجود اینمعنی در حین سلوک نهایت اعتنا و اهتمام بشأن آنها مینمایند و بعد از وصول بساحل مطلوب ، و کعبه مقصود بالکلیّه از نظر اعتنا و التفات ناخدا و راکب ساقط میشوند .

۱ - س ۴۲ ، ی ۵۳ .

۲ - س ۹۶ ، ی ۸ .

۳ - س ۳۶ ، ی ۸۳ .

[بیان علت موت طبیعی و لزوم رجوع بغایات و نهایت]

و همچنین است قیاس نفوس ناطقه بآبدان خود یعنی مادامی که بغایات حقیقیه و اغراض کلیه و اتصال بعالم مفارقات که فنای در توحید واجب الوجود بالذاتست نرسیده ، غایت اعتنا و نهایت اهتمام در تربیت بدن و اصلاح قوی و آلات آن مینمایند ، و بعد از وصول بعالم مفارقات و اتصال بعقل فعال ، تعلق خود را از این آبدان فانیّه قطع مینمایند تا بجمادیت اصلی خود برگردند .

اینست حقیقت موت طبیعی و اجل حتمی که يك قسم از دو قسم موت اضطراریست ، اخذ كن والتفات مكن بآنچه كه اطباء و طبیعیین در این باب گفته اند ، زیرا که مبتنی بر غفلت از غایات حقیقیه ، و اغراض کلیه و حکم الهیه است و مبتنی بر عدم ارتقای انظار - ایشانست از غایات سفلیه و اغراض طبیعیّه بسوی غایات علویه و اغراض عقلیه .

[بیان مذهب اطباء در موت و اشاره بآنکه سبب موت همان علت حیات است]

بیان مذهب ایشان تا حقیقه ، حقیقت آنچه که اشاره نمودم تا بعد انکشاف آید آنست که بعد از سن و قوف رطوبت غریزیه بجهت استیلای حرارت غریزیه و حرارت خارجیّه - و حرکات بدنیه و حرکات نفسانیّه) انتقاص و اتکاس می پذیرد و بتدریج منطقی و منعدم میشود ، و بانتفاء و انطفای آن ، حرارت غریزیه نیز منطقی و منعدم میگردد زیرا که فعل حرارت غریزیه نضج و احاله است ، و از بهناتست که اینمعنی بدون ماده رطبه بلکه رطوبت غریزیه متصور نمیشود .

پس بقای حرارت غریزیه بدون رطوبت غریزیه منافی حکمت و موجب تعطیل است ، باینکه انعدام رطوبت غریزیه موجب انعدام مزاج ، و انعدام مزاج ، موجب انعدام ماده مرکب و انعدام او موجب انعدام صورت نوعیه مرکب و انعدام او ، موجب - انعدام لوازم و لواحق آن صورتست .

پس اگر بانتفای رطوبت غریزیه منتفی نشود لازم می آید وجود صورت بیماده و یا وجود عرض بیموضع ، و هر دو از مستحیلات و ممتهناتست .

لهذا گفته‌اند : سبب حیات بعینه سبب ممات ، و علت بقاء بعینها علت فناست .
 زیرا که اصل ماده تا بحرارت غریزیه نضج نیابد حیات نمی‌پذیرد و تا تقبّل
 رطوبات ننماید بقاء متحقق نمیباشد ، و منکشف گردید که بتدریج ، رطوبت غریزیه
 متحلّل و منطقی میشود و بانتقای آن ، حرارت غریزیه منطقی میشود . اینست بیان
 موت طبیعی بمذاق ایشان .

این بیان در نزد فحوص و برهان ، منکسر البنیان و مترنزل الارکانست ، زیرا که
 چه میشود بدل مایتحلّل از رطوبت غریزیه در زمان کهولت ، مثل زمان شباب ،
 بوساطت قوه غاذیه ، بنعت اتصال ، وارد شود و انتقاسی و انتقاصی هرگز لازم
 نیاید ؟ ، و چه میشود که منشأ ضعف بدن و ضعف قوی و آلات آن ، بجهت انجذاب
 نفس باشد بسوی غایات اخرویّه و اغراض حقیقیّه ، چنانکه اشاره نمودم .

اگر بگوئی : در زمان کهولت مقدار تحلل رطوبت غریزیه بجهت مجفّفات
 و محلّلات مذکوره - بیشتر است از بدل مایحلّل نسبت بزمان شباب ، پس رطوبت
 غریزیه بمقدار زیادتی تحلل در زمان کهولت ، انتقاص می‌یابد ، و بجهت انتقاص
 او - حرارت غریزیه منتقص میشود ، پس قوه غاذیه را در تغذیه ، ضعفی حاصل
 میشود ، و استمرار این معنی موجب فساد بدن قوی و عروض موت میگردد .

میگویم : نسبت محلّلات مذکوره بزمان کهولت و شباب مساویست ، و ضعف
 قوه غاذیه بجهت انتقاص رطوبت غریزیه ، و حرارت غریزیه مستلزم دوراست ،
 زیرا که مفروض اینست که در زمان کهولت انتقاص رطوبت غریزیه - بجهت
 قوه غاذیه است (متفطن باش) .

بدانکه علاوه بر آنچه که در هدم بنیان این بیان برشته تقریر کشیدم ، میگویم :
 که مقتضای این حجت و بیان آنست که فواعل طبیعیّه در تحریکات ذاتیه و افاعیل
 طبیعیّه خود مقتضی فساد و انعدام و وفات خود باشند ، و این معنی در نزد عقول
 سلیمه و اذهان مستقیمه ، بدیهی الفساد و ضروری البطالان ، و منافی است با آنچه که
 محقق گردید که از برای همه موجودات از ممکنات غایات حقیقیّه و اغراض کلیّه
 است ، که مکملّات ذوات و متممات حقایق صاحبان غایاتند .

لمعة اخرویه

[بیان آنکه اجل طبیعی و موت حتمی درجانب شقاوت نیز متحقق میباشد]

بدانکه دراینمقام دقیقه‌ایست الهیه و لطیفه‌ایست اخرویه و آن اینست که: همچنانکه موت طبیعی و اجل حتمی بآن معنی که بیان کردم، درجانب سعادت متحقق میشود، درجانب شقاوت نیز متحقق میشود و فهم آن خالی ازدقت و غموض نیست، بلکه دربادی رأی و ظاهر نظر، مستبعد و مستنکر مینماید، لهذا بتمهید مقدمه موقوفست، و آن اینست که :

نفوس شریفه نوع انسانی، بحسب فطرت اولیه و جبلت اصلیه متوجه بسوی غایات عقلیه و کمالات روحانیّه میباشند، زیرا که بحسب اصل فطرت ازسرخ ملکوت و ارواحند، و منکشف گردید که غایات حقیقیه کمالات ذوات و حقایق اصحاب غایاتند .

پس باید غایت و صاحب غایت دراصل سنخ وجود و حقیقت هستی و ذات متحد باشند و غایت در آن حقیقت اکمل و اقوی باشد تا تکمیل و تتمیم متصور ، و استکمال و استتمام تواند که متحقق شود .

ازاینجا ظاهر میشود در نزد صاحبان بصیرت که غایات طبایع معدنیّه و غایات نفوس نباتیه کمالات نباتیه و غایات نفوس حیوانیه کمالات حیوانیه و غایات قوای وهمیه کمالات وهمیه و غایات قوای شهویه کمالات شهوانیه و غایات قوای غضبیه کمالات غضبیه و غایات نفوس انسانیّه کمالات انسانیّه ؛ یعنی غایات عقلیه است .

درجهان هرچیز، چیزی جذب کرد

گرم، گرمی را کشید و سرد، سرد

ناریان مرناریان را جاذبند

نوریان مرنوریان را طالبند

«الطیبات للطیبین ، والخبیثات للخبیثین» .

بدانکه نوع شریف انسانی بجهت جامعیت، اشتغال نشاء وجودش بر همه این

نشأت و عوالم، چنانکه مقتضای حجت، و مستفاد از مشکات ولایتست، همه این غایات و مشتهیات و همه این اعراض و ابتهاجات، در این نشأه جامعه، متحقق است، و هر مرتبه، از مراتب و هر نشأه از نشئاتش، بحسب فطرت و جبلّت - خود باعتنای تمام و اهتمام مالا کلام در بند غایت اصلی خود و در قید مشتهیات حقیقی خود گرفتار است.

لهذا دائماً تنازع و تخصم و تشاجر و تجاذب، در معرکه نشأه انسانی در میانه مبادی مذکوره بجهت تحصیل غایات و اغراض خاصه خود که در حد آنّس خود متباین و متنافرند متحقق است، گاهی بجهت معاونت اسباب داخلیه و خارجیه جنبه و همیّت یا غصبیّت با شهویّت غالب است، پس آثار مبادی مذکوره متحقق میشوند.

و گاهی بجهت اسباب دیگر از داخلیه و خارجیه جنبه ناطقیّت و روحانیّت غالب است، پس آثار ناطقیّه غالب میشوند.

خواهی بگو: گاهی جهت ملکیت غالبست و گاهی جهت شیطانیّت، و گاهی جهت تعارض اسباب زمانی متردد است که «یقدم رجلاً ویؤخر آخری».

و همیشه بر یک حالتی ثابت قدم نیست بلکه هر دمی در عالمی و هر لحظه ای بصنعتی و هر زمانی بحالتی بروز مینماید.

هست در هر گه شاهش، صد میکند

هر طرف، صد کعبه و صد معبد

گه بطوف عالم علوی رود

گه مطافش، عالم سفلی بود

گه مجرّد میشود گه منطبق

گاه واصل گردد و گه منقطع

گاه محض عقل باشد گاه نفس

گه ملک میگردد و گه دیور نحس

وفیک انطوی العالم الأكبر

باحرفه یظهر المضمّر

اتزعم انّک جرم صغیر

وانت الکتاب المبین الذی

و باوجود این کثرات مختلفه و مبادی متشعبه و مقتضیات متباینه، کمال ارتباط

و نهایت اتحاد درمیانه آن مبادی وقوی متحقق است بحیثیتی که هر فردی از افراد انسانی واحد بوحدهت حقیقی و متشخص بشخص وحدانیست، و مرّة بعد اولی کّرّة بعد آخری، در شارقات سابقه بعد انکشاف آمده است، که وحدت مساوق وجود بلکه عین وجود است، و وجود مساوق تشخص بلکه عین تشخص است.

پس هر فردی از افراد انسان با شتمال براین نحو از کثرات متباینه و اختلاطات متنافره که مذکور گردید، بیک وجود موجود و بیک تشخص تشخص، و بیک تعین متعینند چه بسیار عجیب است اینمعنی.

عجیبترا اینکه با وجود این نحو از اتحاد، نظر بسیر صعودیش، هر عالی از دانی حاصل، و نظر بسیر نزولیش، هر دانی از عالی صادر است، ولی اول بنحو اعداد است نه بنحو ایجاب، دوم بنحو ایجابست نه بنحو اعداد.

پس نسبت عالی بدانی نسبت ثمر - بشجر، و نسبت دانی بعالی نسبت پرتو بآفتاب است ولی «لا علی وجه دائر».

یعنی نه بنحوی که دور ثابت باشد. بسیار مشکل است، این دو حکایت، روایتش آسان و درایتش صعب المنال است، از غایت غموض بطونش، عقول و اذهان در نیل حقیقت و وصول بکنهش حیران و مضطرب الارکانند.

بیان وافی میخواهد و تبیان شافی، و لسان صادق میخواهد و کلام ناطق، از شدت ضعف مزاج و تفرّق حواس و پیریشانی احوال، نه بیان وافی دارم و نه تبیان شافی، نه لسان صادق دارم و نه کلام ناطق.

ولی در شارقات سابقه و لمعات ماضیه، لالی چندی از اشراقات، و جواهر چندی از تحقیقات، در کشف حقیقت، و حقیقت توحید در صفات اضافیه و توحید در افعیل نفس الامریه، بسنک تحریر آورده برشته تقریر کشیده ام که اگر صاحب بصیرتی بدیده بصیرت و بینائی در آن اشراقات و لمعات نظر نماید، بغور حقیقت این حکایت تواند رسید.

پس در نزد او هویدا و آشکارا میشود سر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که از مشکات ولایت وارد است - متذکّر و متفطن باش -.

سرّ و اشراق عقلیه

[اشاره بسّر بعثت انبیا و ظهور اولیا و بیان آنکه در فطرت هر چیزی

طلب کمال پنهان است]

از این لمعات و اشراقات ، و از این تحقیقات و تدقیقات ، در نزد تأمل صادق منکشف میشود سرّ بعثت انبیاء و نصب اوصیاء و رسل، و انزال کتب و تقریر شرایع حقّه و نوامیس الهیه - از برای قاطبه مکلفین و مستعدّین از اشخاص نوع انسانی و غیر ایشان .

بیان انکشاف آنست که محقق گردید که بمقتضای عنایت ازلی و حکمت لم یزلی، در جبلّت و فطرت هر چیزی طلب کمال حقیقی و اشتیاق بسوی غایت اصلی باندازه قابلیت و استعدادش ، مقرر و مودعست بحیثیتی که این توجه و اشتیاق در افاضه اصل وجود اشیا، از مبدء اعلی مندمج و مندرجست .

یعنی : افاضه و جعل اصل وجود اشیا بعینها جعل آنهاست مشتاق بسوی کمالات ، و متوجه بسوی غایات ، نه بجعل دیگر و افاضه آخر .

و باین معنی تصریحست کلام علامه طوسی قدس سرّه القدوسی در کتاب نقد محصل بقوله - قدس الله روحه :

«افاضة الموجودات عن مبدأها یکون (۱) علی اکمل مایمکن ، لا بان یخلق ناقصاً ثم یکمله بقصد ثان ، بل یخلفه مشتاقاً الی کماله لا باستیناف تدبیر» . اینست معنای نظام اتمّ و فعل متقن، که مقتضای عنایت ازلی و حکمت لم یزلی که عین ذات مبدء اعلا است .

و نیز در شارقه و شارقات سابقه منکشف گردید که غایت اصلی و غرض کلی از برای وجود شریف انسانی از آن جهت که انسانست، اتصال بعالم مفارقات و اتحاه با عقل فعّال و فوز باعلی درجات معرفت و توحید است .

۱ - - نقد محصل یکی از عالی ترین آثار حکمی و کلامی است که استاد البشر علامه محقق خواجه نصیر الدین طوسی در مقام رد تمویهات و نقد بعضی از شبهات ابلیسی مؤلف محصل تألیف نموده است .

وبسوی این لطیفه ربّانیه اشاره است در کلام معجز نظام «وما خلقت الجن (۱) والانس الا ليعبدون» زیرا که در شارقات سابقه محقق گردید که غایت عبادت معرفت و فنای در توحید است .

و حدیث شریف «كنت كنزاً مخفياً ، فاجبت ان اعرف ، فخلقت الخلق لكي اعرف» دلالت صریح بر مدعی دارد .

و نیز منکشف گردید که نسخه شریفه انسانی بجهت کلیت و جامعیت نشاء وجودش، مشتملست بر همه آنچه که در عالم کبیر متحقق است از قوای طبیعیّه و نباتیّه و حیوانیّه و انسانیّه و غیر آنها .

و شناختنی که هر يك بحسب فطرت و جبلّت، غایت خاصی و مطلوب مخصوصی و محبوب متعیّنی است ، و با منافی و مدافع مقصود و مطلوب خودش علی الدوام در نزاع جبلّی و جدال فطریست .

و باینجهت سلوك طریق غایات حقیقیّه از برای نفوس ناطقه انسانی، خطرناك و هولناك ، و قطاع طریق نجات از اطراف و اکناف با شمشیرهای آخته و دشنه های افراخته، بجدال و نزاع برخاسته، طالب مشتهای خویش میباشند .

[در بیان آنکه نفوس بحسب حدوث جسمانی و باعتبار بقا روحانی

و مجردند و اشاره بر مراتب وجود عقل]

علاوه بر این درجای خود محقق است و در این وجیزه نیز اشاره رفت ، و خواهد آمد، که نفوس انسانیّه جسمانیّه الحدود و روحانیّه البقاء میباشند ، و قوه نطقیّه یعنی قوه قدسیّه عقلیّه ، در اوایل سن بلوغ صوری، از مبداء فیاض فایض میشود، و مرتبه اش عقل بالملکه است، و حاصل نمیشد در این مرتبه از برای ایشان مگر بدیهیات از کلیّات ، چنانکه در مرتبه سابقه که موسوم بعقل هیولائی است از همه معقولات خالیند .

و بعد از حصول این مرتبه از مراتب جوهر نطقی اکتساب نظریات از بدیهیات و استعلام مجهولات از معلومات و استنتاج نتایج از مقدمات ، از حیّز امتناع بیرون می آید و طریق فکر و نظر از برای ایشان گشوده میشود .

پس بعد از ترتیب مبادی و مقدمات ، موالید نتایج ، از بطون امّات آن مبادی بیرون می آیند ، و بقدر حصول نظریات از بدیهیات و باندازه فعلیت و تحصّل معقولات ، اشتداد جوهری و استکمال ذاتی در آن جوهر عقلی و طایر قدسی متحقق میشود ، و ارتباط حقیقی و اتصال معنوی بعالم قدس و طهارت یعنی بمفارقات عقلیه و ارواح کلیّه حاصل میشود .

و این مرتبه از مراتب جوهر قدسی را عقل بالفعل گویند ، و انفس صور عقلیه و معقولات مکتسبه را عقل مستفاد خوانند ، خواه همه مجهولات نظریّه مکتسب و مستنتج باشند ؛ و این مرتبه قصوای مراتب عقل نظری است ، و یا بعضی مکتسب در مکن اختفا باقی باشند .

و در این قسم ، مراتب غیر محصوره ، و درجات متفاوته است که بحسب کمیّت و کیفیّت ، یعنی باعتبار عدّت و شدّت مختلف میباشند .
بخلاف قسم اول که در آن تفاوتی نمیباشد مگر باعتبار شدت وضعف و کمال و نقصان .

زیرا که کیفیّت حصول نتایج از برای قوای عقلیه در جلا و ظهور ، بسته بکیفیت حصول مبادی و مقدماتست از برای آن قوی در مرتبه جلا و ظهور ، و چه بسیار از مقدماتست که از برای کسی در نهایت جلا و ظهور است ، و از برای کسی نه چنین است ، بلکه - حصول آن مقدمات ، جهت شخص واحد ، نسبت بازمنه مختلفه ، و حالات متغایره نیز مختلف میشود .

و در هر باب نتیجه تابع مقدماتست و بحسب اختلاف آنها در ظهور و جلا نتیجه نیز مختلف میشود ، و اینها مراتب علم دراست و استبصار است .

و مراتب دیگری نیز از برای آن جوهر قدسی حاصل می تواند شد که فوق آن مراتب است ، چنانکه در بیان کشف صوری و کشف معنوی بسط تمام گذشت ، متذکر باش .

بدانکه از اینجا ظاهر میشود سرّ اینکه صبیان اشخاص انسانی که هنوز بمرتبه بلوغ صوری نرسیده اند مکلف بتکلیفی و متعبد بشریعتی و ملتی نمیباشند ، بلکه مرفوع القلم و مطلق العنانند چنانکه متفق علیه همه اهل ملل و شرایع است ، بلکه مطلق تکلیف نسبت بایشان باصول باشد یا بفروع از مستحیلات و ممتنعات میدانند .

[اشاره بيسر آنکه صبيان و مجانين مکلف به تکاليف شرعيه نيستند]

بيان ظهور آنست که مادامي که عقل بالملکه ، بفعليّت نيامده است ، اکتساب نظريات متصور نميباشد .

و از بينانست که ايشان شرايع حقه يعنى تحصيل علم يقيني باصول آنها و فروع آنها ، از باب نظرياتست نه از باب بديهيات ، پس تکليف بشرايع حقه و نواميس الهيّه ، پيش از حصول عقل بالملکه ، تکليف مالا يطاق است .

بلکه بعد از تدقيق نظر و تأمل صادق در مضمون کریمه «وما على الرسول الا ابلاغ» (۱) منکشف ميشود که حقيقت تکليف ، اعلام معالم دينيه ، و اعلان حقايق علميه و ارائه طريق مستوي و صراط مستقيم است ، و در صورت مفروضه نه اعلام و اعلان متصور ، و نه ارائه و هدايت ميسر است .

پس اصل تکليف در اين صورت محالست نه اينکه تکليف متصور است وليکن بمالا يطاق است .

بدانکه حکم مجانين در اين باب حکم صبيانست ، زيرا که ايشان نيز فاقد اين مرتبه از کمال ، و قاصر از ادراك مبادي و مقدماتند ، اينها همه از باب «الكلام يجز الى الکلام» و از باب استنباط فروع از اصول ميان آمد .

[اشاره باثبات نبوت مطلقه و بعثت انبيا]

پس بر ميگردم باصل مدعي که اثبات نبوت مطلقه است ، و ميگويم : از اين بيانات منکشف گرديد که قطاع طريق وصول نفوس ناطقه انساني بغايات اصليه ، و موانع و اضداد حصول معارف حقيقيّه ، يعنى رياسات و هميه ، و شهوات نفسانيّه ، و غايات غضبيه ، و مقتضيات طبيعيّه ، و تعلقات دنياويه بجهت رسوخ ملکات حسيّه و مؤانست لذات نفسانيّه ، در بدايت سلوک بسوي غايات حقيقيّه ، در نهايت قوت و شدت و در غايت کثرت و غدت ميباشد ، و جنود و معاونات آنها از خارج و داخل در نهايت آراستگي بمخاصمت و مدافعت برخاسته ، و در حقيقت مالک مملکت بدن و آلات و ادوات آن گرديده اند .

بخلاف قوهٔ ملکیّه، یعنی قوهٔ قدسیّه، که بغایت ضعیف و ناتوان و بنهایت نحیف و پریشان است.

واگر جنود و معاوناتش هنوز از قوهٔ بفعالیّت، و از ممکن اختفا به جلوهٔ ظهور نیامده‌اند، علاوه بر این، طریق کیفیّت سلوک بسوی غایات حقیقیّه بجهت تعلّقات نفسانیّه و تدبیرات بدنیّه و فقدان اتصال بمبانی عقلیّه، مجهول و ناپیدا است، و از بمّنائست که هر راهی نه بسوی کعبهٔ مقصودست و هر کشتی نه بسوی ساحل کوی مطلوب.

«این ره که تو میروی بترکستانست»

پس بلدی واجب و ناخدائی لازمست که سالک را بمقصد اصلی رساند و کشتی را بساحل مطلوب کشاند.

پس منکشف گردید که واجبست در نظام اتمّ اشیا - و در انتظام عالم ماسوی که مقتضای عنایت ازلی و حکمت لم یزلی است، و در اصول اشخاص انسانی بغایات اصلیّه، و معارف حقیقیّه و جنّات عدنیّه وجود شخصی که بحسب فطرت و جبلّت، نفس شریف و روح قدسیش را اتصالی با عقل کلی و اتحادی با نفس کلی و ارتباطی با روح قدسی متحقق باشد، و در استکمال کمالات عقلیّه و معارف حقیقیّه و در اهتوای بعالم اخرویّه و منهاج الهیّه مستکفی باشد بذات خود و بیاطن ذات خود، یعنی بمعلم خارج از ذات خود و باطن ذات خود محتاج نباشد، والا بمعلم دیگر محتاج خواهد بود، پس تسلسل لازم می‌آید، و اگر برگردد دور ثابت میشود، و هر دو از مستحیلاتند.

پس باید آن شخص بحسب اصل فطرت بعالم قدس متصل باشد، و بعلم لدنّی و کشف معنوی بواسطهٔ عقل کلی از فیاض علوم و معارف استعلام معالم دینیّه و استکشاف معارف حقیقیّه نماید، و معاونت کند سایر سالکین و مکلفین را در ابتدا بسوی طریق مستوی و صراط مستقیم.

یعنی مقرر نماید از برای ایشان قوانین کلیّه و شرایع حقّه و نواامیس الهیّه را. و تبلیغ نماید بایشان معالم دینیّه و منهاج اخرویّه را، و تعلیم نماید بایشان معارف حقیقیّه و نسك الهیّه را، بشارت دهد ایشان را بحور و غلمان.

و بترساند ایشان را از عذاب نیران ، ترغیب نماید ایشان را بطاعات ، و زجر کند ایشان را از منهیّات ، تا بمعاونت او بنهج مذکور ، برخصوم خود غالب آیند ، ومتوجه بسوی غایات حقیقیّه واغراض اصلیّه خود باشند .

و چنین شخصی پیغمبر است یا خلیفه پیغمبر است .

فرق درمیانه ایشان در بیان حقیقت روحی والهام درشارقات سابقه منکشف گردید ، متذکر باش ، وبدانکه بعد از اثبات نبوت مطلقه بلکه خلافت مطلقه باین نحو از بیان وبرهان که از الهامات غیبیّه ومواهب ربّانیّه وازخصایص این وجیزه شریفه است ، میگویم ، که این تحقیق وتنبیه ازبابت تفریع وتنبیه عیان آمد ، والا تصود بالذات از ترتیب اینگونه مبادی ومقدمات کشف نقاب ازچهره مطلوب دیگر ، یرفع حجاب از رخساره شاهد آخر بود .

و آن اینست که همچنانکه موت ، طبیعی واجل حتمی بآن معنا که مذکور گردید درضمن وصول بدرجات سعادات حقیقیّه متحقق میشود ، درضمن وصول بدرکات شقاوت دنیویّه و اخرویّه نیز متحقق میشود .

[در بیان آنکه شقاوت نیز دارای مراتب و درجات و درکات متفاوت است]

و همچنانکه سعادات حقیقیّه را مراتب مختلفه و درجات متفاوته است - بشدت وضعف وبکمال وتنقصان ، تا منتهی شود بسعادتى که فوق آن متصور نباشد ، شقاوت حقیقیّه را نیز مراتب مختلفه و درکات متفاوته است تا منتهی شود بشقاوتى که فوق آن متصور نباشد .

پس در ازاء هر سعادتى شقاوتى ، و بجزاء هر کمالى نقصانى است ، ومرة بعد اولی و کرة بعداخری بیان نمودم که قصوى درجات سعادات در سیر صعودی مقام «او ادنى» (۱) و مقام - لو کشف الغطاء - است که از برای خانم نبوت وخاتم ولایت ثابت است .

پس قصوای درجات شقاوت در سیر صعودی از برای کسی ثابت است که در مقابل آن دو خاتم نبوت و ولایت ایستاده باشد ، ریشه مخالفت وانکار ایشان را در زمین دلهاى خود راسخ گردانیدند ، و درشارقات سابقه بحد انکشاف آمد که نبوت هرنبى فرع ولایت اوست ، پس درخاتم نبوت نیز دوجهت است یکى نبوت مطلقه

و دیگری ولایت مطلقه .

جهت ولایت جهت ایجاب، و جهت ارتباط بمبدأ اعلاست، و جهت نبوت جهت اعداد و ارتباط بعالم خلق است .

جهت اولاً جهت کشف حقایق و تلقی انوار معارف و جهت مبدئیت معجزات و کراماتست .

و جهت ثانیه جهت تشریع شرایع حقه و سنن مرضیه و تبلیغ احکام شرعیّه و نوامیس الهیه است .

لهذا در صلیفه الهیه فرموده اند «وما علی الرسول (۱) الا البلاغ ، انک لا تهدی من احببت ولكن الله یهدی (۲) من یشاء» پس جهت نبوت هر نبی متفرع است بر جهت ولایتش، و جنبه ولایتش اکمل و اشرفست از جنبه نبوتش، پس شقاوت کسی که در مقابل ولایتش باشد (۳) اتم شقاواتست چون ولی مطلق مظهر ولایت خاتم نبوتست چنانکه سابقاً اشاره نمودم .

و از برای اشاره لطیفه باین معنا از مشکات ولایت مرویست که حضرت رسالت در تفسیر آیه کریمه «انما انت (۴) منذر ولكل قوم هاد» ، فرمودند : یا علی من منذر و توئی هدایت کننده (متفطن باش) .

پس شقاوت کسی که در مقابل ولی مطلق ایستاده باشد و در مقام مخالفت و انکار آید، اکمل و اقوی مراتب شقاوت میباشد (متلطف باش) ، که خالی از دقت و غموض نیست، و بدانکه تحقق موت طبیعی و اجل حتمی در باب سعادت ظهور دارد و تحققش در باب شقاوت اگرچه از مقدمات مهمه مستفاد میشود، ولی از برای توضیح و تنقیح میگویم : که منکشف گردید که همه قوی و طبایعی که در عالم کبیر متحقق است، در نسخه شریفه انسانی نیز محقق میباشد، و هر یکی را غایت خاصی، و مطلوب مخصوصی است که بحسب فطرت و جبلت بسوی آن متوجه، و بجانب آن

۲ - س ۲۸، ی ۵۶ .

۱ - س ۲۹، ی ۲۷

۳ - مثل معارضات حضرت ختمی ولایت امیر اهل ایمان شاهنشاه اولیا علی علیه السلام که اشقی از همه آنها قاتل اوست که به اشقی الاولین و الاخرین در لسان نبوت مذکور است و غاصبان حق او مبدا شرور بل که اولی ابوالشرور در امت مرحومه اند .

۴ - س ۱۲، ی ۸

مایست، و نیز منکشف گردید که غایت اصلی هر چیزی متمم و مکمل حقیقی آنست . پس قوه شهویه را غایت لایق ذات او بلکه ازسوخ او و قوه غضبیه را غایتی است مناسب ذات او، بلکه ازسوخ او، و همچنین است سایر مبادی و قوی، طبیعی باشند یا نباتیه، نفسانیّه باشند یا روحانیّه .

پس حصول هر يك از این غایات از برای صاحبش ذاتی خواهد بود نه عرضی، طبیعی خواهد بود نه تبعی .

پس اگر بجهت وسوس شیطانیّه و اسباب داخلیّه، و خارجیّه، ترقیات درجات غایات مبادی و همیه یا شهویه یا غضبیه که بحسب فطرت از جنود شیطانند حاصل شود، و بنهایت رسد، کمال شقاوت ثابت و موت طبیعی بآن معنی که مذکور گردید متحقق میشود .

زیرا که مفروض اینست که جنبه شیطنت و نکرا، غالب و قاهر، و حرکات جوهریه که تحولات ذاتیه و انقلابات نفسانیّه در جهات شقاوت باشد واقع میباشد، و جنبه ملکیت و ناطقیّت بکلی مضمحل و منهک، و مقهور و مغلوبست، و مفروض حصول غایات حرکات و محرکات مذکور است پس لامحاله حرکات و تحریکات منقطع و موت طبیعی متحقق میشود .

[بیان آنکه موت طبیعی مراتب مختلفه و درجات متفاوته دارد]

پس از این بیانات و بینات که اغلبش از الهامات غیبیه و مواهب ربّانیّه است بعد انکشاف آمد که گاهی وصول بدرجات سعادات حقیقیّه منجر بموت حقیقی میشود و بحسب تفاوت مراتب سعادات در کمال و نقصان که هر يك اختصاص بنفسی دارد و از برای دیگری نشاید مراتب موت طبیعی نیز مختلف میشود .

و گاهی وصول بدرجات شقاوت حقیقیّه منجر بموت طبیعی میشود بحسب مراتب شقاوت که هر يك از برای نفسی است و برای دیگری نشاید نیز موت طبیعی مختلف میشود .

در صورت اولاً باطن ملکی و انسانی است و آثار، آثار ملکیت و انسانیت و مقام و آشیان مقام قدسی و جنّاب نعیم است .

و در صورت دوم باطن شیطانی و حیوانی است و آثار، آثار شیطانیّت و حیوانیت یعنی قساوت و خبائث است و مکان و موطن ظلمتکده و نار جحیم است .

سر ملکوتی

[بیان آنکه نفوس انسانی بعد از مرور از مرتبه عقل بالقوه ،

بحسب باطن ذات تغالف نوعی دارند]

از اینجا ظاهر میشود در نزد صاحبان بصیرت و معرفت که حقایق نفوس انسانی بعد از مرور از مرتبه عقل هیولانی که برزخیت در میانه عالم جسمانیات و روحانیات و مجمع البحرین است در میانه عالم محسوسات و معقولات ، یعنی نهایت عالم جسمانیات و بدایت عالم روحانیاتست، طبایع مختلفه و حقایق متباینه میباشد، یعنی هر نفسی که سالک طریق صراط مستقیم است تغالف نوعی دارد با نفسی که منحرف از آن صراط باشد و در مسلکی از مسالک شیطانی سلوک نماید، و چون مسالک شیطانی نیز اختلاف نوعی دارند، سالک هر مسلکی نیز تغالف نوعی دارد با سالک مسلک دیگر، مثلاً : سالک مسلک سبعی، تغالف نوعی دارد با سالک مسلک میمونی یا روباهی ، پس اتحاد نوعی متحقق نمیشد بحسب بواطن ، مگر در میانه نفوسی که سالک مسلک واحد باشند مثلاً نفوسی که بمجاهدات نفسانیّه و ریاضات علمیّه و عملیّه و انقیاد شرایع حقّه سالک مسالک عقلیّه و حقایق عرفانیّه باشند، بحسب حقیقت و باطن نیز اتحاد نوعی دارند، چنانکه بحسب ظاهر و صورت متحد بالنوع میباشد .

پس تطابق در میانه صورت و حقیقت و ظاهر و باطن متحقق میشود و نفاق از میانه بر میخیزد .

و نفوسی که سالک مسالک سبعیّت یا حماریّت باشند بحسب باطن و حقیقت از سنخ نوع سبع یا حمار میباشد، اگرچه بحسب ظاهر و باطن صورت، از سنخ نوع انسان محسوب و معدود باشند، پس تطابق ، در میانه ظاهر و باطن مرتفع و نفاق متحقق میشود .

و براین دو مسلک قیاس کن سایر مسالک شیطانیّه را، و نیک تأمل نمای در اشراقات سابقه تا - لِمَ ظهور بعد انجلا و انکشاف آید و کالشمس فی رابعة النهار مشاهده و عیان گردد ، و از برای اشاره باین لطیفه ملکوتیه از مشکات نبوت وارد

است «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»، و وارد است «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» یعنی مردم مثل معدنهای طلا و نقره‌اند، و ارواح لشکرهای مجتمعه‌اند، آنهایی که همدیگر را میشناسند، مناسبت باهم دارند و آنهایی که یکدیگر را نمیشناسند اختلاف دارند با یکدیگر.

و از اینست در تردد تأمل صادق که مراد از ایتلاف و اختلاف، ایتلاف طبیعی و اختلاف طبیعی است، والا از جمله مبتذلات و از قبیل اظهار بدیهیات خواهد بود - متفطن باش - .

سر اخروی

از اینجا ظاهر میشود سر آنچه که در شریعت حقه مقرر است که مکلفین از اشخاص نوع شریف انسانی در روز قیامت بصور مختلفه و هیأت متباینه محشور خواهند شد، یکی بصورت شیر، و دیگری بصورت خوک، یکی بصورت حمار، و دیگری بصورت گاو، یکی بصورت میمون، و دیگری بصورت روباه، و همچنین بصور سایر حیوانات .

[در بیان آنکه در قیامت مردم به اطوار مختلف محشور میشوند]

و اشاره به سر مسخ، در امم سابقه]

بیان ظهور آنست که منکشف گردید که افراد انسانی بحسب حقیقت و باطن طبایع مختلفه و انواع متباینه‌اند و اتفاقی ندارند مگر در صورت و ظاهر .

و نشاء آخرت نشاء بروز حقایق و بواطن است چنانکه مقتضای حجت و مستفاد از مشکات و لایست .

و در ادعیه مأثوره وارد است «اللّهم ارحمنا یوم تبلی السرائر و تبدی الضمائر» .

یعنی خداوند ارحم کن ما را، در روزی که پوشیدنی‌ها، و ظاهر میشود ضمیرها .

یعنی اظهار میشود سر مسخ در امم سابقه بصور حیوانات مختلفه از میمون و گرگ و طاوس و فیل و غیر آنها .

وسر دیدن بعضی از اصحاب ائمه علیهم السلام جماعتی از حاج را بصورت حیوانات مختلفه، چنانکه مرویست از ابی بصیر که درمکه معظمه بخدمت امام جعفر صادق «علیه السلام» رسیدم و عرض کردم که فدای تو شوم چه فضیلت داریم ما بر مخالفان بخدا قسم که می بینم از ایشان کسانی را که گشاده تر است خاطر او و نرم تر است لباس او، و بهتر است حال او .

پس آنجناب ساکت شدند تا وارد ابطیح مکه شدیم دیدیم که مردم صیحه میزنند و فریاد میکشند .

پس فرمود ای ابامحمد چه بسیار است صیحه و فریاد مردم و چه بسیار کمند حج کنندگان ایشان .

قسم بکسی که مبعوث گردانید محمد «صلی الله علیه و آله و سلم» را به پیغمبری و نزودی روح مقدس او را در بهشت ساکن گردانید که قبول نمیکند خدا هیچ عملی را مگر از تو و امثال تو از شیعیان ما (۱) .

پس دست مبارک خود را بردوی من کشید و فرمود نظر کن، پس نظر کردم بعضی آن مردم را بصورت سگ دیدم، و بعضی را بصورت خوک، و بعضی را بصورت حمار، و بصورت انسان، ندیدم مگر معدود قلیلی را .

بیان ظهور آنست که منکشف گردید که بواطن اشخاص مردم انواع متباینه و طایع مختلفه میباشد .

و باعجاز نبی و ولی آن بواطن بروز و ظهور یافتند، ولی در صورت مسخ،

۱ - اشاره بآنکه ولایت بعد از توحید، روح اعمال و باطن کامل نیات و منشأ صعود اعمال بملکوت و بالاخره بعد از توحید شرط معتبر صحت اعمال اعتقاد بولایت و حب به آل محمد است نه از باب آنکه فقط قرب ظاهری بحضرت ختمی دارند بل که مرتبه و مقام باطن ولایت آنان متحد با مقام نبوت مطلقه است لذا حب بآنان اجر رسالت است و غایت رسالت مقام ولایت است که در همه حقایق ساری است و صورت عشق و حب حق بذات است و لزوم ابراز عشق بآنان صورت عشق حق و حب حق بذات خود و عشق بمعروفیت اسماء و صفات است و وجوب حب بآنان انحصار بآن بزرگواران دارد که «عشق امیرالمؤمنین حیدر بود» برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود به تأویلات عبدالرزاق کاشی در تفسیر کریمه : قل لا اسئلكم علیه من اجر، الا المودة فی القربی .

بروز تامّ حاصل گردید بحیثیتی که از صورت ظاهر انسانیت بالکلیّه منسلخ گردیدند .

بخلاف صورت دوم که صورت انسانیت بحال خود باقی بود و باعجاز ولیّ ، کشف صوری ملکوتی ، از برای ابی بصیر حاصل گردید ، لهذا بواطن ایشان را «کما هی» مشاهده نمود .

واقسام کشف صوری ومعنوی را در شراقات سابقه بسط تمام بیان نمودم ، و در ضمن آن بیانات و اشراقات منکشف گردید که در اوایل سلوک ، سالک حقیقت و معرفت ملکوت اشیاء یعنی بواطن آنها از برای انبیاء و اولیاء و کَمَل عرفاء از متابِعین ایشان ، منکشف میشود ، لهذا غالباً از عامه مردم وحشت نموده ، کناره می‌جستند ، و خلوت اختیار مینمودند ، تا انشراح صدر بنحو تمام از برای ایشان حاصل میشد ، و بمرتبّه جامعیت میانه باطن و ظاهر میرسیدند ، و در مقام استقامت و هدایت متمکن میگرددند .

چنانکه درباره حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله وسلم - فرمودند :
«الم نشرح لك صدرك (۱) و وضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك» ..

و بعد از وصول به این مقام ، چنان خلطه و آمیزش با مردم میفرمودند ، که مافوق آن متصور نیاید ، و زیاده بر آن در قوه احدی نباشد ، تا مکلفین و مستعدّین را - کما ینبغی و علی ما ینبغی - هدایت و ارشاد نمایند ، و از حسیّ نقصان باوج کمال و از حیّز قصور بذروه تمام رسانند : «ربّ اشرح لی صدري و یسر لی امری و احلل عقدة من لسانی (۲) یفقهوا قولی» .

تصالح حکمی اشراق ملکوتی

بدانید ای برادران حکمت و معرفت و ای صاحبان بصیرت و حقیقت که باین لطیفه ملکوتیه جمع میتوان نمود میانه مذهب فیلسوف اعظم و مذهب اقدمین از حکما را در باب اینکه نفوس انسانی اتحاد نوعی دارند یا اختلاف نوعی ؟
بیانش آنست که مذهب فیلسوف اعظم ارسطاطالیس و شیخ ابی علی سینا و محقق طوسی و سایر محققین از حکما و متکلمین آنست که نفوس اشخاص انسانی

متحد بالنوع میباشد .

یعنی نفس ناطقه حقیقت نوعیه است و همه افراد نفوس انسانی در تحت آن يك حقیقت مندرجند ، و امتیاز آنها از یکدیگر بعوارض مشخصه است نه بفصول منوّعه .

و مذهب جماعتی از اقدمین حکما و امام فخر رازی آنست که نفس ناطقه انسانی ماهیت جنسیّه است و در تحت او انواعی مندرجست و در تحت هر نوعی افراد و مصداقاتی متحقق است، نه اینست که هر نفسی نوعیست منحصر در فرد، زیرا که احدی بدینمعنی قائل نیست .

بلی در ابداعیّات مقتضای فحص و برهان آنست که هر شخصی از اشخاص منحصر است در فرد، چنانکه در شارقات سابقه بیسط تمام محقق گردید، و فرقی نیست در این باب اینکه ابداعیّات عقول باشند یا نفوس، طبایع باشند - یا اجرام . ولیکن بنا بر ثبوت حرکت در جوهری صوری ، چنانکه مقتضای برهان محکم البنیانست و بزودی در شارقات مستقبله خواهد آمد، نفوس سماویّه و اجرام فلکیّه، بوجهی از ابداعیّاتند ، و باین اعتبار منحصر در فردند، و بوجهی از کائناتند ، و باین اعتبار صاحب افرادند .

و بنا بر عدم ثبوت حرکت در جوهر صوری که مذهب و معتقد جمهور از حکما و متکلمین است، آن نفوس و اجرام مطلقا از ابداعیّاتند .

پس هر نفسی و جرمی از آنها منحصر واحد در فرد خواهد بود ، بخلاف نفوس انسانیّه که مقتضای برهان محکم البنیان و مستفاد از حجت شدید الارکان آنست که حادثند بحدوث ابدان و مسبوق الوجودند باستعدادات مرادّ ، و محسوبند از جمله کائنات و فاسدات ، پس تکثر در افراد آن نفوس از بقعه امکان و قوعی بیرون نخواهد رفت .

پس منکشف گردید که مذهب این جماعت رفع ایجاب کلی است که مذاق و مشرب فیلسوف اعظم و متابعین اوست، نه اینست که هیچ دوفنسی در تحت طبیعت واحدّه نوعیه مندرج نمیشوند .

بلکه مقتضای دلیل ایشان که در اثبات این مدعا اقامه نموده اند نیز همین است که بیان نمود .

و ملخص دليل ايشان چنانكه محقق لاهيجي «قدس سره» در كتاب -شوارق- نقل كرده است اينست كه :

نفوس انساني مختلفند در صفات جبلت مثل ذكاوت و بلاد و بخل و سخاوت و جبن و شجاعت و غير از اينها از صفات جبلتيه .

واين اختلاف بسبب مزاج نيست زيرا كه گويا اين صفات باقيد و مزاج منبذست ، و گاهي مزاج متبدل نيست و اين صفات متبدلند ، مثل جبان كه بتكلف ارتكاب جدال در معارك قتال شجاعت پيدا ميكند ، و بخیل در تكلف مبادرت در بذل و عطا ، سخي ميشود و غضوب بتكلف حليم ميگردد .

و نيست اين اختلاف بسبب امور خارجه ، مثل تعلم از معلم و صحبت آبا و امهات و اخوان و اصدا .

زيرا كه باوجود اينها تخلف ثابت و مخالفت متحقق ميشود ، پس بايد نفوس انساني طبائع مختلفه و انواع متباينه باشند در يكي جبن ذاتي باشد در ديگري شجاعت در ديگري بخل ذاتي باشد در ديگري سخاوت ، و بر اين قياس است ساير صفات جبليّه .

جواب اين استدلال اول آنست كه : خود اعتراف كرده اند كه كما هي اين صفات متبدل ميشوند و مزاج شخص باقيست ، و از بيّناتست در نزد حذاق فن علم الهي كه بقاي مزاج بي بقاي ذات متصور نميباشد و بقاي ذات بي بقاي صورت نوعيه كه مبدء فصل اخيرست متحقق نمي تواند شد .

بلكه درجاي خود محقق است كه مقوم و حافظ مزاج هر شخصي صورت نوعيه آن شخص است .

پس هر گاه اين صفات ذاتي يعني فصل اخير باشند ، از تبدل آنها تبدل در ذات حاصل ميشود .

باينكه اينمعي خلاف ضرورت است و خلاف اعتراف است ، موجب تغيير مزاج نيز هست ، پس از فرض ثبوت مزاج عدمش لازم آمد .

و از اين بيان ظاهر ميشود كه بقاي اين صفات با تبدل مزاج بنا بر ذاتيت اين صفات متصور نميباشد .

زيرا كه مزاج تابع صورت نوعيه است كه مبدء فصل اخيرست ، چنانكه در

شارقات مستقبله منکشف خواهد شد .

و ثانیاً : میگویم در جواب این استدلال که صفات مذکوره از حقیقت و ماهیت نفس ناطقه خارجند .

یعنی از جمله لواحق متأخره اند نسبت بحقیقت نفس ناطقه و از لواحق و عوارض خصوصیات افراد خارجیّه اند که بحسب استعدادات مختلفه حاصل میشوند . چنانکه تکثر در افراد هر نوعی بجهت اختلاف استعدادات مختلفه و هیأت منباینه است، پس جبلّت این صفات نسبت بخصوصیات اشخاص است نه نسبت بحقیقت نوعیه .

و چه بسیارست که اعراض مفارقة انواع ، نسبت بخصوصیات اشخاص اعراض لازمه می باشند .

و چگونه چنین نباشد و حال آنکه باعتراف خصم این صفات مبدل میشوند . و بر تقدیر ذاتیت آنها تبدل در ذاتیات و انقلاب در حقیقت لازم می آید ، - اللهم - مگر اینکه بکون و فساد قایل باشند، و این معنی خلاف ضرورت بلکه ظاهراً خلاف مذهب ایشانست .

علاوه بر این لازم می آید که نفس ناطقه ماده باشد از برای صور کاینه و فاسده، و این معنا با تجرد نفس ناطقه چگونه صورت می بندد، و بسوی این جواب اشاره فرموده است حکیم طوسی «قدس سره» در کتاب «تجريد» بکلام خود: «و اختلاف انوار لا یقتضی اختلافها» .

یعنی اختلاف در عوارض موجب اختلاف در طبیعت نوعیه نمی باشد، پس از تقریر دلیل و جوابش ظاهر گردید که مذهب این جماعت رفع ایجاب کلی است نه سلب کلی، چنانکه اشاره نمودم .

پس در نزد ایشان نیز نفوس ناطقه انواع منحصر در افراد نمی باشد، بلی مقتضای مذهب کسانی که بقدم نفوس ناطقه انسانی قایل شده اند اینست که هر نفسی از آن نفوس منحصر در فرد باشند .

زیرا که بنا بر این مذهب از سنخ ابداعیات خواهد بود، و سابقاً محقق گردید که تکثر افراد در نوع ابداعی الوجود ، از ممتنعاست .

و این مذهب فاسد و مخالف برهان محکم البیانست، و نسبت آن به افلاطون الهی

ومتابعان او از جمله مفتریات و مبنی بر غفلت و عدم نیل بر مراد آن حکیم بی نظیر است .

بحث و تحقیق

[اشاره بآنکه نفوس دارای کینونت عقلی مقدم بر وجود نفسی میباشند]

واخبار و روایات بآن محمول است

اگر بگوئی که : در اخبار مستفیضه و احادیث معتبره وارد است که ارواح پیش از اجساد موجود بوده اند، و بعد از حدوث ابدان تعلق تدبیری بابدان بهمرسانند، پس بنابراین از سنخ ابداعیات خواهند بود نه از سنخ کائنات .

میگویم : در تحقیق این مقام که سابقاً اشاره نمودم که از برای اشیاء در همه نشئات کینونت و وجود است

وجه بسیار فرقت در میان کینونت روحی و کینونت نفسی . اولی وجود عقلی کلی است که مرتبه وجود ارباب انواع اشیاست، و از برای هر نوعی رب النوعی است در عالم عقلی در زبان افلاطون و افلاطونیین تعبیر آنها بمثل الهیه ، و در زبان شریعت غراء بملائکه مقربین است .

براهین عقلیه و حجج نقلیه بر وجود آنها قائم است ، بلکه مقتضای حجج نیزه و براهین ساطعه آنست که ارباب - انواع با سایر افراد آن انواع اتحاد نوعی دارند .

و تصریح فرموده است باین معنی فیلسوف اعظم در کتاب اثولوجیا ، بلکه فرد مثالی نیز از برای آن انواع ثابت کرده اند .

پس از برای هر نوعی سه نحو، از وجود ثابتست ، عقلی و مثالی و مادی، و هر سه از افراد خارجه آن نوع میباشند .

پس از برای نوع انسان نیز این مرتبه از وجود ثابتست ، اشرف و اکمل همه افراد فرد مفارقی عقلی است ، و همه اعیان ثابته و عنوانات اشخاص نفوس انسانی بآن وجود عقلی ابداعی موجودند .

و عالم - ذرّ - و وجود - ذرّی - که در اخبار وارد است اشاره از آن نحو وجود است ولی باین اعتبار ارواحند نه نفوس ، زیرا که نفسیت نفس باعتبار تعلق

و مباشرت تدبیر ابدان جزئیّه است ، یعنی نفس اسم این مرتبه از تعلّق است .
 لهذا در تعریف مطلق نفس گفته اند : « کما اول لجسم طبیعی الی ذی حیاة بالقوه » .

و دومی یعنی کینونت نفسی وجود فرقی تعلقی ، و کینونت جزئی تکوینی است که بعد از استعدادات مواد و حصول ابدان از مبدأ فیاض بوساطت همان وجود روحی ربّ النوعی فایض میشوند ، و تعلقی و ارتباط حقیقی درمیانه آن نفوس و ابدان متحقق میشود .

پس در حقیقت نسبت نفوس با ارواح نسبت فروع باصول و نسبت پرتو با آفتابست .
 پس حقایق در نفوس حقیقیّه تعلّقات آن روح کلی ، و شارقات و لمعات آن نور عقلی است .

پس منکشف گردید که وجود ارواح پیش از ابدان لازم ندارد اینکه وجود نفوس جزئیّه که مباشر تدبیر ابدان کائنه جزئیّه اند نیز پیش از ابدان باشد .
 و اینکه وجود ارواح پیش از ابدان چه معنا دارد ؟ و اینکه آن حقیقت ابداعیه با این حقایق کائنه از سنخ واحدند و تفاوت ندارد مگر بشدت وضعف و بکمال و نقصان و اینکه اوست حقیقت انسانیت و انسان حقیقی و باقی فروع ، و اظلالند نسبت باو ، و وجودی نیست او را جز وجود نطقی ، و حقیقتی نیست او را جز حقیقت صوری ادراکی ، و باقی صفات از شجاعت و سخاوت و ذکاوت و مانند آنها از خصوصیات نشأه حسّی است ، لهذا برو وجود مفارقی شجاع و سخی و ذکی و مقابلات مذکورات گفته نمیشود ؟ .

پس بعد از انکشاف آمد که جوهر ناطقه که حد نفوس ناطقه انسانی است از حقایق متحصّله است یعنی منطبق است بر حقیقتی از حقایق عینیّه پس چگونه حقیقت جنسیّه میتواند شد ؟

با اینکه متفق علیه است که ماهیت جنسیّه از آنجهت که ماهیت جنسیّه است ماهیت مبهمه است . یعنی بر هیچ حقیقتی از حقایق عینیّه منطبق نمیشود بلکه متردد میباشد درمیانه آن حقایق و متحصّل نمیشود مگر بحقایق فصلیه .

پس باطل شد مذهب کسانی که آن را حقیقت جنسیّه میدانند . اگر بگوئی :
 چه میشود که نفس ناطقه از قبیل جوهر امتدادی جسمانی میباشد که باعتبار - بشرط لا -

نوع و وجودش وجود امتدادی اتصالی است و باعتبار - لا بشرط - جنس است از برای مادون خود از حقایق محصله نوعیه، چنانکه در نزد ارباب اهل نظر مقرر است، بلکه این کلام را در همه اجناس جواهر جسمانیّه گفته‌اند، و تصریح فرموده است باین معنی رئیس محققین در الهیات شفا و صدرالمتألهین در امور عامه اسفار رابعه، لهذا انواع جواهر جسمانیّه را از مرکبات خارجیّه شمرده‌اند و انواع اعراض را از بسایط خارجیّه. زیرا که در ازای اجناس اعراض بهیجوجه از وجوه و بهیج اعتباری از اعتبارات وجودی و تحصّلی سوای وجود فصل محقق نمیباشد. مثلاً: ماهیّت لون جنس است از برای انواع الوان از سواد و بیاض و حمّرت و صفرّت و مانند آنها و در ازای آن تحصّل نیست سوای تحصّل قابض بصر که فصل سواد و تحصّل مفّرق بصر که خصلت بیاض است.

لهذا در صورتی که «بشرط لا» مأخوذ شود ماده عقلیه می باشد نه ماده خارجیّه.

بخلاف قضیه جسم طبیعی که جنس است از برای انواع جواهر جسمانیّه. زیرا که وجود امتدادی اتصالی در ازای تحصّل اوست، نه وجود فصول مقومه از نامی و حساس و ناطق و امثال آنها چنانکه مخفی و مستور نیست.

میگویم در جواب: این کلامی که مبنی بر عدم فرق درمیان اعتبارات و حیثیّاتست، که جوهر امتدادی بآن اعتبار که نوعست، محالست اینکه جنس باشد، بلکه باین اعتبار از حقایق متحصّله عینیّه است، و جنسیّت او باعتبار فقدان کمالات دیگر است نه باعتبار وجود امتدادی، و آن کمالات صور عنصریه و صور فلکیّه و معدنیّه و نباتیه و انسانیّه اند که مبادی فصول طبیعیّه میباشند.

و در این نظر و باین اعتبار، جهت جوهر امتدادی، برهیج حقیقتی از حقایق عینیّه منطبق نمیباشد.

بلکه باین اعتبار، متردد باشد درمیان آن حقایق، و متحصّل نمیباشد مگر بتحصّل آن کمالات منتظره.

[اشاره بآنکه جوهر ناطق جنس نیست، و استعداد و قوه ذاتی هیولاست]

و باین قیاس است اجناس جواهر جسمانیّه، و جوهر عقلی یعنی ربّ النوع

انسانی، مصداق و منتزعه منه جوهر ناطق است، و حالت منتظره در او متصور نمیباشد، والا جوهر عقلی نخواهد بود.

زیرا که در مفارقات ابداعیه، همه کمالات ممکنه، باید بالفعل باشد، و حالت منتظره متحقق نباشد، والا جهتی از جهات قوه و استعداد او ثابت، و ترکیب خارجی متحقق، و خلاف مفروض ثابت میشود.

زیرا که حامل قوه و استعداد بالاصاله و بالذات هیولای اولاست، لهذا در تحدید او و در جواب ماهو از آن، واقع نمیشود مگر جوهر مستعد.

پس استعداد مطلق ذاتی هیولای اولی میباشد، و شیئی از اشیاء متصف نمیباشد بقوه و استعداد مگر اینکه صاحب و ملازم هیولای اولی باشد.

پس به هیچ اعتباری، جوهر ناطق، که حدّ نفوس ناطقه است، ماهیت جنسیّه نمیتواند شد، والا باید بجوهر عقلی صادق نیاید.

زیرا که مقتضای طبیعت ظاهره نوعیه، در تأصل، [تحصل] و عدم تحصیل، مختلف نمیتواند شد، والا لازم می آید که شیء واحد از حیثیت واحد، هم محتاج باشد، و هم، محتاج نباشد.

زیرا که مقتضای تأصل آنست که در قبول اصل وجود، بضمیمه فصلی محتاج نباشد، اگرچه بحسب خصوصیات وجود نشاء ای از نشآت، در خصوصیات، و تعیینات وجود، بمشخصات عرضیه محتاج باشد.

و مقتضای عدم تأصل، احتیاج بضمیمه فصل است در قبول اصل وجود. پس بر تقدیر مذکور تناقض ثابت و اجتماع متقابلین لازم می آید. اخذ کن این بنا را، و جاری کن در جمیع طبایع نوعیه، بلکه در جمیع حقایق عینیّه نسبت بجمیع مقتضیات ذاتیه و غنیمت شمار.

[مقتضای طبیعت، واحده نوعیه مختلف نمیباشد]

پس از این بیانات و اشارات بحد انکشاف آمد که همه نفوس انسانیّه بحسب فطرت اولی در تحت طبیعت نوعیه واحده، مندرجند و اختلاف ندارند مگر باعتبار عراض مشخصه و مخصصات خارجیّه، اخذ کن این نحو از بیان را در اثبات

این مدعی و در تحقیق این مقصداً علاوه بر الهامات غیبیه و مواهب ربانیه است (۸) و غنیمت شمار .

و جواب اول در استدلال که در حقیقت برهان الزامی بلکه برهان واقعی است نیز مثل بسیاری از مقاصد از خصائص این وجیزه است که بعون الله بخاطر میرسد .

[اشاره بوجه جمع بین دو سلك]

بدانکه بیانات قوم در اثبات اتحاد نوعی خالی از مناقشات و مناقضات نیست. بعضی از آن مناقشات از شارح علامه و بعضی از محقق شریف است، و حاذق محقق و بصیر محدق بعد از تأمل صادق در مقدمات مذکوره تعمیم آن برهان و دفع آن مناقشات و مناقضات تواند نمود .

خلاصه کلام از این بیانات منکشف گردید که همه نفوس انسانی بحسب فطرت اولی ، اتحاد نوعی دارند ، و از بیانات سابقه انکشاف آمد که آن نفوس بحسب فطرت ثانیه یعنی بعد از مرور از مرتبه عقل بالملکه، طبایع مختلفه و انواع متباینه اند. قید مرور از مرتبه عقل بالملکه بجهت آنست که نفوس انسانی غالباً، تا آن مرتبه بسلك فطری طبیعی در صراط مستقیم انسانی سلوك مینمایند ، پس هر دو مذهب بوجهی حق و بوجهی باطلند .

یعنی اگر بگویند : هر دو بحسب فطرت متحد یا مختلفند ، کذب محض و بطلان صرف است « الحمد لله ملهم انوار الحکم والمعارف » .

۱ - علت اینکه نفوس انسانی ، بعد از مرور از مرتبه عقل بالملکه و نبل بدایره تکالیف و تشخیص حسن و قبح ، بانواع مختلفه تقسیم شوند آنستکه : انسان قبل از نبل بمقام مجرد عقلی حیوان بالفعل است و از جهت حیوانی دارای تمایلات مختلف بالفعل است و سیر او در این قوای حیوانی که مقام نفسیت نفس باشد و از آن به نفس اماره تعبیر کرده اند و انغمار در جهات حیوانی و نفس بهیمی و سیر در مراحل خاص فیه و هم تکامل در قوای شیطانی ، فیه صورت اخروی ، غیر صورت انسانی است و اگر چنانچه در صراط شهوی خاص فیه شیطانی واقع شود و برای رسیدن بمقامات دنیوی طرق نامشروع انتخاب نماید به بدترین صور محشور شود ، چه آنکه نفس در ابتدای وجود عقل مجرد مفاض و متعلق بدن خلق نمیشود بلکه مراتب حیوانی و شهوی را بحرکت جوهری طی نماید و بصورت اعمال و نیات خود محشور شود .

بیا نو تبیان

[دربیان آنکه موت اخترامی که اضطراری است بوجهی اختیاریست]

بدانکه قسیم دوم از موت اضطراری، موت اخترامی است، و آن را اجل مُعلّقی نیز گویند، و آن عبارتست از ارتفاع تعلق نفس ببدن و انقطاع تدبیر و تصرف آن در بدن و قوا و آلات آن بسبب سوء مزاج طبیعی و فساد نظام روح بخاری و انکسار رؤسای اعضای بدنی بجهت هیجان امراض بدنیه و اعراض نفسانیّه و ورود آلام و قواطع خارجیّه بحیثیتی که از صلاحیتّ آلیّت بیرون رود و از قابلیتّ اصلاح و تدبیر قاصر آید، و جنود نفسانیّه و قوای طبیعیّه بجهت فقدان ماده قابلّه از شغل و عمل خویش باز مانند .

پس در این صورت، روح نفسانی که فرمانفرمای مملکت بدن و مُدبّر جنود و قوای آنست، بعد از مشاهده این احوال و بعد از تنبّه بموطن اصلی و منزل قدیمی، و تذکّر عهود سابقه و حقوق قدیمه، (و نعم ما قیل : فیل را یاد آمد از هندوستان)، بامداد علوی و جذبه الهی و سوق جبلّی، ریشه تعلق را از جویبار بدن حسی طبیعی میکند و بنشأه‌ای از برازخ سفلیّه که مناسب استعداد و ملکات مکتسبه او و لایق افعال و اعمال او باشد؛ مرضیه باشد آن ملکات یا محسسه، حسنه باشد آن اعمال یا قبیحه منتقل میشود .

پس بجهتی این انتقال و ارتحال اضطراری است، زیرا که مفروض اینست که سیلاب حوادث روزگار، بنیان ارکان مملکت بدن را از بیخ برکنده بباد فناء داده است، پس چاره‌ای از ارتحال و انتقال ندارد .

جان قصد رحیل کرد، گفتم که مرو گفتا چکنم خانه فرو می‌آید وجه دیگر از برای اضطرار آنست که هنوز بکمالاتی که از برای او بحسب فطرت اصالیّه، ممکنست، خواه در سعادت باشد و خواه در شقاوت، نرسیده است، پس میخواهد کوچ نماید تا کمالات خود را کسب نماید، ولی بجهت فقدان آلت استکمال چاره‌ای از انتقال و مفّری از ارتحال ندارد، پس خواهی نخواهی میرود، بلکه خواهی نخواهی می‌برند او را، و بجهتی اختیاریست زیرا که مکرر مذکور

گردید که روح نفسانی از سنخ ملکوت و روحانیات و از عالم قدسی و مفارقاتست.

«هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع»

وسبب اصلی در هبوطش از آن محل اعلا باین منزل أدنی، و غرض کلی از نزولش از آن درجه قصوی باین مرتبه دنیا، اکتساب کمالات حقیقه و اصطیاد طیور قدسیه و استقلال در احوال نشاء اخرویه و فضایل روحانیه است، یعنی بوجود انفرادی و حصولی استقلالی خود محسوس گردد نه بوجود جمعی رب النوعی.

بدانکه از برای اشاره باین لطیفه ملکوتیه (۱) در صحنه الهیه وارد است «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»، زیرا که مراد از خلق جن و انس، افاضه نفوس و ارواح ببدان، و قوایل عنصریه و انزال کلمات قدسیه است بالواج قابله و مواد بدنیّه، و مراد از عبادات، مجاهدات نفسانیّه و اعمال صالحه و ریاضات علمیّه و عملیّه و انتطاع تامست بیارگاه احدیّت تا حقایق اشیاء کما هی منکشف گردند، و معارف حقیقیّه و کمالات روحانیّه از مبداء فیاض فایض شوند.

زیرا که در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد که هر عبادتی مستجلب معرفتی و هر معرفتی مستلزم عبادتست، از اینجا ظاهر میشود سرائیکه «ليعبدون» را به «لیعرفون» تفسیر نموده اند و از برای تنبیه باین لطیفه عرفانیّه «ليعبدون» را به «لیعرفون» اختیار فرمودند، والا از بیستاست در نزد صاحبان بصیرت که مقصود بالذات از ایجاد اشیاء و احداث ماسوی معرفت و توحید ذات اقدس مبداء اعلا و تقدیس و تنزیه حقیقت حق جلّ و علاست از اضداد و انداد و از امثال و اشباه، چنانکه در حدیث قدسی وارد است: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»، و اصدق شاهدیست ازین باب کلام معجز نظام «فمن (۲) كان يرجو لقاء ربّه، فليعمل عملاً صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربّه احداً» می بیند که چگونه مترتب فرموده است لقاء پروردگار را که اعلا درجات توحید و معرفت و تعبیر از او بفنای در توحید و بقای بتوحید است، بر عمل صالح و خلوص نیّت که عبارتست از اینکه اغیار بالکلیّه از نظر سالک عابد ساقط گردند، و جز حق جلّ و علا کسی را نه بیند و جز ذات اقدس مبداء اعلی کسی را نپرستد متفطن باش و چشم بصیرت باز کن و دنیا را مزرعه بدان، چنانکه از مشکلات نبوت واردست: «الدنيا مزرعة

الآخرة»، ودر اصلاح اینمزرعه کوشش نمای تا حاصلش که انوار قدسیّه و معارف حقیقیّه و جنّات عدنیه است، نیک بوجود آید و بآلایش ظلمات اوهام مخلوط نگردد .

پس منکشف گردید که نسبت روح انسانی باین بدن ظلمانی ، نسبت راکب بمرکوب یا نسبت ناخدای است بکشتی، اگر اختلالی در حال کشتی پدید آید و فسادی در نظام آلات آن پیدا شود تا ممکنست ناخدای آن کشتی باهتمام تمام باصلاح و انتظامش پردازد تا بساحل مقصودش کشاند، والا بحال خود گذارد تا از پیش خود ازهم بپاشد و خود را ناچار بساحلی میرساند اگر تخته پاره ای بدستش آید و توشه راه همراه دارد، والا غرق دریای هلاکت و ضلالت گردد .

[اشاره بوجه تسمیه این قسم ازمرگه، بموت اخترامی و معلقی]

بدانکه تسمیه این قسم از موت باخترامی بجهت آنست که اخترام بمعنای ربودن اوست بعالم برزخ و موجب فقدان و کم کردن آلت است .
لهذا از قبیل تسمیه خاص باسم عام این قسم از موت را اخترامی نامیده اند، و تسمیه آن بمعلقی بجهت آنست که مشروط بفساد بدن و معلق بعدم صلاحیت اوست از برای اصلاح تدبیر، بخلاف موت طبیعی و اجل حتمی که مشروط بفساد بدن نمیشد، بلکه بجهت اینست که نیل کمالات حقیقیّه و وصول بغایات اصلیّه و اغراض حبیبه ، تحقق پذیرفته ، استغنائی کلی از بدن و آلات او حاصل کرده است، پس تسمیه آن بطبیعی و حتمی بجهت آنست که مقتضای طبیعت و جبلّت حاصل میشود، و انتقال از این نشاء بجهت استغنائی کلی و امتناع تعطیل، و استحاله ترجیح بالامر جیح بلکه ترجیح مرجوح بر راجح از جمله حتمیّات و واجباتست .

اشراق و انارة

[اشاره بآنکه هرموتی بعد از حیات و هرفنائی ملازم بقائست]

از این لمعات و اشراقات و از این تحقیقات و تدقیقات بعد انکشاف آمد که هرموتی متعقّب حیاتی و هر خروجی از مشیمه نشاء ای بفضای نشاء دیگر که حقیقت موت عبارت از این است، مستلزم ولادتی و هرفنائی از مرتبه ای که در نظر بصیرت

عبارت از ارتفاع تعین و نقصان این مرتبه است، متولد بقائی است. بلکه حیات لاحقه اقوای از حیات سابقه، و ولادت ثانیه اکمل از ولادت متقدمه است. لهذا از مشکات نبوت وارد است: «خلقتم للبقاء لا للفناء»، و از مشکات ولایت وارد است: «رحم الله امرء عرف من این وفی این والی این». یعنی خداوند رحمت کند کسی را که بشناسد از چه مقامی نازل شده است و در چه مقامی منزل کرده است و بسوی چه مقامی خواهد رفت.

[اشاره بشرح حدیث خلقتم للبقاء لا للفناء، و ستر بقای نفس بعد از مرگ]

اول اشاره است به کینونت سابقه نفس چنانکه سابقاً بیان نمودم، دوم اشاره است باین نشأه از وجود که محل زراعت و تحصیل زاد و راحله است، سوم اشاره است بنشأه دیگری از وجود که عالم برزخ و عالم غیب و عالم ملکوت عبارت از آن است.

بیان انکشاف آنست که محقق گردید که همه اشیاء طالب غایات حقیقیه و متوجه بسوی اغراض اصلیه میباشند، و منکشف گردید که غایت ذاتی هر شیء، مکمل حقیقت و متمم ذات آن شیء است، بلکه در نزد بصیر محقق و حاذق محقق بعد از تأمل صادق در سّر حرکات جوهریه و تحولات ذاتیه و نظر ثاقب در درجات و نشآت وجودات اشیاء از حسیّات تا مفارقات، منکشف میشود که غایت حقیقی هر چیزی کمال او و تمام او است، مثلاً حصول وجود عقلی مفارقی غایت ذاتی و غرض اصلی است از برای انسان، و همان وجود کمال و تمام انسانست یعنی اوست حقیقت انسانی و انسان کامل، و نسبت او بسایر مراتب و درجات انسان نسبت تمام بنقص و نسبت آفتاب به پرتو و نسبت متجلی بجلوه و نسبت غنا بفقر است.

[اشاره بآنکه ذات سالک در راه نیل بموطن اصلی باقیست و غایت

هر شیء، صورت تمامی و کمالی اوست]

پس در سلوک بسوی غایات اصلیه باید ذات سالک باقی باشد تا استکمال متصور و وصول بکمال متحقق شود، والا شیئی معدوم و دیگری موجود خواهد بود، و از بیستاست که این نه معنای سلوک و استکمال و نه معنای توجه بسوی غایات و طلب

کمالاًست ، و نیز چگونه متصور میشود در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه که سلوک طبیعی و توجه فطری بسوی غایت ذاتی و کمال جبلّی ، موجب فنای ذات و انعدام حقیقت متوجه بکمال ذاتی و غایت حقیقی شود، بلکه این معنا در حقیقت تناقض و تدافع است .

لمعة اشراقیه

[بیان آنکه حقایق وجودیه از آنجهت که حقایق وجودیه اند منعدم نشوند

و فنا عبارتست از زوال نقصانات و رفع تعینات]

از شارقات سابقه محکم البیان و حجت شدید الارکان بحد انکشاف آمد که موجود بالذات و متحقق بالاصاله حقایق وجوداتست نه اقسام ماهیات مگر بالعرض و بالتبّع ، لهذا اساطین حکما و محققین عرفا گفته اند : الماهیات ما شمت رائحة الوجود ولا تشمها ازلاً و ابداً و نعم ما قیل :

إذا قالت حذام فصّدقوها فان القول ما قالت حذام

پس حقیقت هر شیء و منشأ آثار و احکام آن بالذات و بحسب حقیقت وجود آن شیء است نه ماهیت آن ، مگر بالعرض و بالتبّع ، و در همان شارقات بیان نمودم ، و مراد از موجودات بالذات آنست که جهت ذاتش بعینها جهت موجودیت و جهت موجودیتش بعینها جهت ذاتش باشد، پس موجودیت بحقایق وجود است و بضرورت ذاتی است نه بضرورت غیری، پس فنا و انعدام بحقایق وجودیه از آنجهت که حقایق وجودیه اند محالست ، و ممتنعست اینکه عدم در متن واقع و حاقّ اعیان طاری شود و حقایق وجودی از خارج ، و اعیان منتفی و از نفس الامر و واقع مرتفع گردند ، والا انقلاب ذوات ثابت و تخلف بالذات حاصل میشود .

پس فنای حقایق موجودات و انعدام ذوات انیّات را معنای دیگری است و آن عبارتست از زوال نقصانات و تعینات آن وجودات که از خصوصیات نشآت ناشی و از اختلاط قوا و استعدادات حاصلند ، مثلاً فنا و انعدام نطفه عبارتست از نزول تعین نطفه که بحسب استعداد خاصی حاصل گردیده نه انعدام اصل وجود نطفه از آنجهت که وجود است والا محذور سابق لازم می آید، و همچنین انعدام نفس نباتی

نه انعدام اصل وجود نفس نباتی و هکذا تا بمرتبۀ انسانیت منتهی شود، و در مراتب انسانی نیز ترقیات باعتبار زوال تعینات و نقصاناتست، و اصل وجود انسانی در همه مراتب و درجات باقیست تا بغایت حقیقی و غرض اصلی خود که اتصال بعالم مفارقات، و فوز بدرجات قرب حضرت آفریدگار است فایز گردد، با مراتب تفاوت قرب و وصال چنانکه مذکور شده است و خواهد شد.

بلی ماهیات اشیا چون در حد ذوات خود نه موجودند و نه معدوم، و نظر بذوات خود ابای از موجودیت و معدومیت ندارند، بلکه حیثیت ذوات آنها بعینها حیثیت عدم ابای از قبول دوطرف وجود و عدمست - کما هی - بجهت ایجاب علت فیاضه وجوب غیری حاصل نموده معدوم میباشند و گاهی اشتداد یا تضعف و یا بجهت کون و فساد و اختلاف استعدادات ماهیتی معدوم و ماهیت دیگر موجود میشود چنانکه در مثال نطفه و علقه و نبات و حیوان در سیر صعودی بجهت انتقای استعداد نطفه، و حصول استعداد علقه، ماهیت نطفه ای معدوم و ماهیت علقه ای موجود، و همچنین است نبات و حیوان.

پس زایل نمیشد مگر تعین و نحویت وجود نطفه و معدوم نمیشد مگر تعین و نحویت وجود نبات، والا لازم می آید که سالک حین سلوک و توجه بسوی غایت حقیقی معدوم شود، و قیاس کن بر سیر صعودی کون و فساد را مثلاً در انقلاب رطب بهوا تعین و نحویت صورت مائی زایل میشود نه اصل وجود صورت از آنجهت که وجود صورتست والا لازم می آید که ماده در زمانی بدون صورت موجود باشد، زیرا که در میانه آن انعدام صورت مائی، و آن حصول صورت هوائی، زمانی باید فاصله شود، والا تنالی آنات لازم می آید و هر دو لازم، مبرهن الفسادند متفطن باش که مطالب در این مقامات خالی از دقت و غموض نیست.

بدانکه از این تقریر و بیان منکشف گردید که اتصاف وجودات بفنا، و انعدام بمجرد تبعیت ماهیاتست، زیرا که هر وجودی با ماهیت خود متحد میباشد در خارج، پس همچنانکه ماهیات موصوف نمیشوند با حکام وجودات مگر بالعرض و بالتبع، وجودات نیز موصوف نمیشوند با حکام ماهیات مگر بالعرض و بالتبع بمعنای مجاز برهانی و عرفانی چنانکه سابقاً اشاره نمودم.

و غفلت از این معنا ، یعنی در تمیّز درمیانه احکام اصلیّه و احکام عرضیه ماهیّات و وجودات ، و عدم فرق درمیانه مفهومات و مصداقات ، خواهی‌بگو در میانه ماهیّات و انیّات ، موجب مفاسد عظیمه و اغلاط کثیره است در علوم الهیه و اصول الهیه ایمانیّه، چنانکه از برای فخر رازی و امثال او اتفاق افتاده بسی خرابیها در قواعد برهانیه یقینیّه و در اصول حقّه ایمانیّه نموده از صراط مستقیم عقل متین و شرع مبین منحرف گردیدند .

تحقیق لطیف و تنبیه شریف

[اشاره بمعنای ماده بمعنای اعم و صورت بمعنای اعم و بیان معنای

ماده و صورت بمعنای اخص

بدانکه در این مقام ، لطیفه‌ایست الهیه و دقیقه‌ایست اشراقیه، و آن اینست که در موجودات عالم کائنات و در انواع عالم - مادیّات که موسوم بعالم خلق و تقدیرند ، جهت قوه‌ای ثابت و جهت فعلیتی حاصل است. اولی را ماده گویند ؛ هیولا باشد یا موضوع ، ثانیه را صورت گویند ، عرض باشد یا جوهر ، طبیعت باشد یا نفس، نباتی باشد یا حیوانی انسانی باشد یا ملکی ... ؟ .

اینکه مذکور شد ماده بمعنای اعم و صورت بمعنای اعم است، و گاهی ماده در مقابل موضوع گفته میشود ، و آن عبارتست از جوهری که بحال خود محتاج باشد ، و موضوع محلی است که بحال خود محتاج نباشد . و صورت نیز گاهی در مقابل عرض گفته میشود و آن عبارتست از حالتی که محلّش بآن محتاج نباشد ، و مراد از حلول در این مقام آنست که وجود شیء فی نفسه، بعینه وجود آن باشد در شیء دیگر بحیثیتی که آنرا سوای این نحو از وجود که تعبیر از آن بوجود در شیء است وجود دیگر نباشد، و این نحو از وجود را وجود رابطی گویند، و گاهی وجود ناعتی نیز گویند، زیرا که جهت ارتباط حال است بمحل خود ، و جهت اتصاف منعوّست بنعت خود ، مثلاً وجود سواد ، در حد نفس خود عین وجود آنست در جسم ، و سوای وجود در جسم یعنی سوای این وجود در وی که نفس

ارتباط و رابطیت است وجود دیگر ندارد ، بخلاف وجود مال از برای زید زیرا که مال را وجودیست فی نفسه و عارض شده است آن را ارتباط بزید ، و بخلاف وجود جسم در مکان زیرا که وجود جسم فی نفسه عین وجود آن نیست در مکان بلکه وجود در مکان یعنی این وجود رابطی از لواحق متأخره و وجود فی نفسه جسم است . لهذا در نزد مشائین لازم نیست که هر جسمی را مکانی باشد زیرا که مکان در نزد ایشان سطح باطن جسم حاویست از برای جسم محوی .

وفلك محدد جهات که فوق همه افلاکست حاوی ندارد که سطح باطن آن مکان از برای محدد جهات باشد، و لهذا منتقل میشود از مکانی بمکانی و وجودش بعینه باقی میباشد ، و لهذا نیز اجسام مثالیّه و اجرام برزخیّه را مکانی نمیشد چنانکه در جای خود مقرر است .

از این تقریر و بیان منکشف میشود که وجود حال بدون وجود محل متحقق نمیتواند شد، زیرا که وجود رابطی بدون مرتبّه الیه متصور نمیشد چه جای اینکه متحقق باشد .

[اشاره بآنکه صور و هیئات حامل در مواد حشر ندارند مگر به تبع

و نفوس مجرد دارای حشر مستقلند]

بدانکه همه اعراض حالتند در موضوعات خود و همه صور طبیعیّه و نفوس نباتیّه حالتند در مواد خود، و مقتضای براهین محکمه البنیان و حجج شدید الارکان آست که نفوس انسانیّه و نفوس ملکّیّه ، بلکه اکثر و اغلب نفوس حیوانیّه نیز در مواد خود حلول نکرده اند بلکه قائمند بذوات خود باین معنا که وجود نباتی آنها عین وجود آنها در مواد نمی باشد ولی بجهت نقصانی که در وجودات آنها ثابتست در فعل خود و در استکمالات خویش بمواد خود محتاجند ، و باین اعتبار از مفارقات امنیاز دارند، زیرا که مفارقات که عبارت از عالم عقولند بالکلیّه از عالم اجسام و معادن ، مستغنی میباشند و همه کمالات ممکنه در فطرت اولی از برای ایشان حاصلست .

قسم اول را بعد از فساد موضوعات و مواد یعنی بعد از بطلان استعداد موضوعات

و مواد وجود استقلالی، نمی‌باشد، بلکه بوجود کلّ خود که وجود - رب‌النوعی - باشد موجود می‌باشند و بآن متصل میشوند و بآن محشور میگردند و با آن اتحاد بهم‌رسانند .

وقسم دوم بعد از فساد ماده و بطلان صلاحیت آن از استعمال و تدبیر بوجود استقلالی خود موجود و به‌حشر استقلالی محشور میشوند. اخذ کن این لطیفه الهیه را و غنیمت شمار که ثمرات آن «لا تعدّ ولا تحصى» است، و بدانکه از این بیانات و بینات بعد انکشاف آمد که در کلیّه مراتب سیر صعودی طبیعی باشد یا نفسانی، در سعادت باشد یا در شقاوت، فنا و انعدام نسبت به حقایق اشیا که عین حقایق وجودیه‌اند عبارتست از زوال نقصانات و ارتفاع تعینات نشأت .

پس هر چیزی که از حیث نقصانی بذروه کمالی، و از حسیض قصوری باوج تمامی، متوجه است، باید حقیقت ذاتش باعتبار جهت دهریّت و ثباتش که جهت ارتباط آنست بمفیض خیرات و کمالات باقی باشد، و باعتبار جهت مادیّت و زمانیّتش که جهت قصور و نقصان است زایل و فانی و متجدد و منقضی شود .

پس درعین فنا باقیند و درعین بقاء فانی و درعین حیات ممات دارند و درعین ممات حیات متفطن باش که خالی از دقت و غموض نیست بلکه دقیق‌المسلك و صعب‌المناست .

لهذا مثالی از مسلمات و مقررات برشته تقریر می‌کشیم تا سورت غموض و استبعادش اندکی شکسته شود، و آن اینست که صبی فاقد کمالات رجولیت است و آنّا فآناً باتصال تدریجی از قوه رجولیت بفعلیّت رجولیت و از نقصان رجولیت بکمال رجولیت میرسد، باینکه از بدیهیّات و بیناتست که از بدایت صباوت و طفولیت تا منتهای کمال و شیخوحيّت، ذاتش بمینها و شخصها باقی است، پس زایل نیست از او مگر نقصانات صباوت و تعینات طفولیت، و حاصل نیست در او مگر کمالات رجولیت، و زاید نیست در او مگر اشتدادات جوهریه و قوای عقلیه که جهت ذات و حقیقت و حیثیت جوهریّت و فعلیّت آن شخص می‌باشد .

پس درعین تجدد و تبدل باقی و مستمر الوجود است، و درعین بقاء و استمرار وجود متجدد الحصول و متبدل‌الهویه است .

اگر بگوئی که تجدد و تبدل در مثال مفروض از اعراض است و تبدل اعراض موجب تبدل ذات موضوع نمی‌باشد، زیرا که موضوع اعراض در وجود و تشخص خود، با اعراض محتاج نمی‌باشد بلکه امر بعکس است یعنی اعراض در وجود و تشخص خود بموضوعات محتاج می‌باشند چنانکه بیان نمودم و باین معنا تصریح است کلام حکیم طوسی «قدس سره القدوسی» در کتاب تجرید: «والموضوع من جملة الشخصات» لهذا انتقال اعراض موضوعات محال است. و مراد از انتقال آنست که بعد از انعدام موضوع همان عرض بعینه و شخصه در موضوع دیگر موجود شود.

بیان محالیت آنست که از بیانات سابقه منکشف گردید که وجود خاص عرض، وجود رابطی است نسبت بموضوع خاص، نه نسبت بموضوع مبهم، والا فرق درمیان صورت و عرض و ماده و موضوع نخواهد بود.

پس انتفای موضوع خاص موجب انتفای عرض خاص است زیرا که انتفای علت مستلزم انتفای معلول است پس چگونه انتقال متصور و بقا متحقق میشود، پس منکشف گردید که مثال مذکور مطابق مدعا و مفید در این دعوا نخواهد بود.

میگویم در جواب این خیال فاسد و رأی کاسد که از بیانات در نزد عقول ضعیفه چه جای از عقول سلیمه و اذهان مستقیمه که نسبت صباوت بر جولیّت نسبت نقص بتمام و نسبت قصور بکمال و نسبت ضعف بقوت و نسبت قوه بفعلیّت است.

و تحولات شخص از درکات صباوت بدرجات رجولیّت، استکمال و اشتداد و توجه نقص بسوی تمام و ترقی از قصور بسوی کمال و تحول از ضعف بسوی قوه و خروج از قوه بفعلیّت است، چگونه صاحب بصیرتی بلکه صاحب شعوری تجویز می‌کند که عرض کمال و تمام و قوه فعلیّت باشد از برای جوهر، و مکمل و متمم شود از برای حقیقت جوهر، و چگونه مجّوز می‌باشد در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه که حقایق عرضیه که جهات و ذات آنها بعینها جهات فقر و احتیاج و حیثیت تعلق و تبعیّت است، مکمل و متمم و قوت و فعلیّت باشند از برای متبوعات و موضوعات خود که در حدود ذات خود مستغنی است از آن اعراض که وجودی ندارند مگر وجود رابطی، و حصولی ندارند مگر حصول تبعی، پس باید تجویز

کند عقل سلیم و ذهن مستقیم که فقیر مکمل غنی، و ضعیف متمم قوی و تابع کمال متبوع و فرع تمام اصل باشد. نمیدانم کدام حکم از بدیهیات و ضروریات اجلا و اظهر است از این حکم، و از تأمل صادق در این تقریر و بیان منکشف میشود در نزد حاذق محقق و بصیر محقق که جمیع ترقیّات طبیعیّه و نفسانیّه اشتداد جوهری و استکمال ذاتی است از حیث نقصان جوهری بذروه کمال جوهری نه اینکه ذات حقیقت جوهریّه باقی و تبدل در اعراض طبیعیّه یا اعراض نفسانیّه است، چنانکه مذاق و مشرب جمهور از حکما و متکلمین است.

بیان این اصل و تحقیق در این حقیقت که اعراض ذاتیه در خارج

متحد با جوهرند و حرکت در عرض، عین تبدل جوهر است

بدانکه مقتضای فحص و برهان آنست که اعراض لازمه، از عوارض تحلیلیّه میباشند نسبت به ملزومات خود، یعنی بوجود ملزومات خود موجودند نه بوجود دیگر، و تغایری نیست در میانه آنها و ملزومات آنها مگر در نزد تعمل از عقل و اعتباری از ذهن، و در نزد تأمل و اعتبار ثباین و تغایری در معانی و ماهیات در نزد عقل حاصل میشود و منسوب میشود وجود واحد بسوی ملزومات باصالت و بسوی آن لوازم به تبعیّت. خواهی بگو نسبت آن وجود بسوی ملزومات بقوت، و بسوی اعراض لازمه بضعف است، چنانکه نسبت وجود واحد بفصل اخیر هر نوعی باصالت است و باجناس آن به تبعیّت، و نسبت موجودیّت بمعقولات اول باصالت است و بمعقولات ثابیه به تبعیّت، و نسبت موجودیّت بحقایق وجودیه باصالت است و بماهیّات به تبعیّت. و این معنا در لوازم ماهیات از جمله مسلّمات و مقررات محققین از حکما و متکلمین است.

برهانش بوجه اجمال آنست که هرگاه مطلق لوازم بوجود علیحده موجود باشند، قیام خارجی متحقق میشود در میانه آنها و ملزومات آنها، و قیام خارجی را چاره از قیام قابل خارجی نمیباشد، و قابل از آنجهت که قابل است فاعل نمی تواند باشد زیرا که مناط فاعلیّت فعلیّت و مناط قابلیّت قوه است، زیرا که کلام در قابل بمعنای منفعل و متصرّم است.

واز بینانست که قوه و فعلیت متقابلان و متناهیانند، پس چگونه شیء واحد از جهت واحده متصف بآن دو صفت می تواند شد .

خواهی بگو مناط فاعلیّت ایجابست و مناط قابلیّت عدم ایجاب .
پس اتصاف شیء واحد از جهت واحده بفاعلیّت و قابلیّت موجب اجتماع نقیضین است، پس فاعل دیگر لازمست که جاعل وجود قابل باشد در قابل و با قطع نظر از جعل جاعل لزومی متحقق نخواهد شد بلکه مقتضی لزوم در حقیقت امر خارج خواهد بود نه حقیقت ملزوم، پس در این صورت درمیانۀ امر خارج مقبول لزوم متحقق میشود نه درمیانۀ حقیقت قابل و حقیقت مقبول بلکه نسبت ذات قابل بوجود مقبول وعدم او مساوی خواهد بود .

پس چیزی که ملزوم فرض کرده بودیم ملزوم نخواهد بود و چیزی که لازم فرض کرده بودیم مفارق خواهد بود .

دیگر اینکه بنابراین فرقی در میانۀ لوازم و غیر لوازم نخواهد بود زیرا که هر چیزی در نزد وجود علت تامّه واجب است و در نزد عدم علت تامّه ممنوع است. پس نسبت سخونت بآب مثل نسبت حرارت خواهد بود بآتش. مگر اینکه بگوئیم علت تامّه در لوازم دائم الوجود است و در غیر لوازم نه چنین است، و این معنا در حقیقت نفی لزوم است میانۀ ملزومات و لوازم وعدم فرق است در میانۀ لزوم و دوام ، زیرا که لزوم عبارت از امتناع انفکاک است .

خواهی بگو لزوم بضرورت ذاتیّه مطلقه برمی گردد و در دوام نه امتناع انفکاک معتبر است و نه ضرورت ذاتی، پس منکشف گردید که محالست اینکه از برای مطلق لوازم وجود علیحده و ما بحداء مستقلى در خارج و اعیان متحقق باشد بلکه باید بوجود ملزومات موجود باشند و بجعل آن ملزومات مجعول شوند نه بجعل دیگر ، و مغایرتی نباشد مگر در نزد تعمّلی از عقل و اعتباری از ذهن .

پس قیام عقلی خواهد بود نه خارجی و قبول بمعنای مطلق اتصاف خواهد بود نه بمعنای انفعال خارجی و استفاده مسببی پس در ملزومات تبدّلی و تغیری نباشد، محال است اینکه در اعراض لازمه تبدّلی و تغیری حاصل شود ، زیرا که در حاقّ واقع و متن اعیان ، بیک وجود موجودند .

ولی تبدل ملزومات علت تبدل لازم و تبدل لوازم کاشف از تبدل ملزوماتست، چنانکه تحقق ملزومات موجب تحقق لوازم و تحقق لوازم کاشف از تحقق ملزوماتست، لهذا استدلال از وجود ملزومات وعدم آنها بوجود لوازم وعدم آنها از قبیل برهان لمّی، و استدلال از وجود لوازم وعدم آنها بوجود ملزومات وعدم آنها از قبیل برهان انّی میباید.

بدانکه مقتضای فحص و برهان آنست که اعراض مفارقه نیز تابع صور جوهر حادثه میباید، زیرا که تا در موضوع عرض مفارق تغییری حاصل و امری حادث نشود نسبتش بحدوث آن عرض وعدم حدوث آن مساوی خواهد بود، زیرا که مفروض اینست که ذات موضوع در وجود عرض مفارق کافی نیست والا لازم خواهد بود نه مفارق، پس نقل می‌کنیم کلام را بآن امر حادث، اگر صورت جوهریه است مطلوب حاصل (۱) و عرض مفارق تابع بلکه تابع موضوع خواهد بود، زیرا که اصل موضوع ماده میباید نسبت بصورت جوهریه حادثه، و تحصیل نیست از برای ماده بصورت جوهریه، و سابقاً اشاره نمودم که موضوع اعراض باید متقوم باشد بنفس خودش، پس موضوع عرض مفارق در حقیقت ماده است (۲) با صورت جوهریه پس منکشف گردید که عرض مفارق نیز تابع موضوع است، و تا در موضوع تبدلی حاصل نشود، تبدل در آن عرض حاصل نمی‌تواند شد.

[اعراض مفارقه، نسبت بصورت سابق مفارقت و بیان آنکه

صورت متجدد از ثبات محال است]

بلکه در نزد دقیق از نظر ظاهر میشود که عرض مفارق نسبت بصورت جوهریه حادثه از اعراض لازمه است، و مفارق بودنش نسبت بموضوع سابق و صورت سابقه است، و اگر آن امر حادث، عرض در موضوع عرض باشد، مختصّ دیگر میخواهد

۱ - بیان برهان براین امر که اعراض مفارق نیز در تبدل و زوال تابع موضوعات بودند.

۲ - اشاره بآنکه اعراض مفارق نسبت بصورت حادثه از اعراض لازمه و نسبت بموضوع ثابت اعراض مفارق محسوب میشوند.

تا ترجیح بالمرجّح لازم نیاید ، زیرا که کلام دراعراض مفارقه است و از برای دفع دور یا تسلسل باید منتهی شود بصورت جوهریّه که تجدد و حدوثش ذاتی باشد ، یعنی بنفس ذات خود متجدد باشد و ثبوت تجدد و تغیر از برای او بضرورت ذاتی حاصل شود ، و جعل درمیانه ذات او و تجددش متخلل نشود ، پس دراصل وجود ذاتی بعلت فیاضه محتاج میباشد نه در تجدد و حدوثش مگر بالعرض و بالتبع چنانکه درمطلق لوازم محقق نمودم .

پس - صدر متجدداً - درماده او صادق است نه - صدر فتجدد - چنانکه براربعه صادق است - صدرت زوجاً - نه - صدرت فصارت زوجاً -

اگر بگوئی : چه میشود که آن امر حادث ، استعداد موضوع باشد از برای عرض مفارق ، پس ترجیح بالمرجّح و تخصیص بلامخصّص لازم نخواهد بود .

میگویم : اولاً محذور دور و تسلسل بنابراین نیز بحال خود باقی است ، زیرا که استعداد خاص نیز حادث است و بعلت حادثه موجب محتاج است ، زیرا که محالست اینکه حادث از قدیم و متغیر از ثابت صادر شود ، والا یا ثابت متغیر یا متغیر ثابت ، و یا تخلف معلول از علت تامه لازم می آید . خواهی بگو : والا یا حادث قدیم ، یا قدیم حادث ، و یا تخلف ثابت میشود ، پس باید منتهی شود بامری که تجدد و تغیر ذاتیش باشد و آن صورت جوهریه است که فاعل مباشر و شریک علت حادثات و متغیر است . و اگر آن صورت طبیعیّه نیز حادث زمانی باشد باین معنا که مسبوق باشد وجودش بعدم زمانی یعنی در زمان سابق اصلاً موجود نباشد بعلت حادثه موجب دیگر محتاج خواهد بود تا منتهی شود بامری که متجدد بالذات باشد و به نعت اتصال تجدیدی موجود و حادث گردد و متقدم نباشد بر آن مگر ذوات مفارقه تا منتهی شود بعلة العال و مبدأ - المبادی - جلّت عظمته - و در تجدد و حدوثش بعلت بالذات محتاج نباشد ، و محتاج نباشد بعلت فیاضه مگر در جعل اصل ذات و جهت ثباتش ، زیرا که تجددش ذاتی ، و ضرورت ذاتی مغنی از علت بالذات است اگرچه مغنی از علت بالعرض نباشد ، بخلاف ضرورت ازلی که از مطلق علت مغنی است و او منحصر بذات اقدس مبدأ اعلاست .

پس آن صورت متجدده باعتبار (۱) جهت ذاتش صادر از علت ثابتّه و مرتبط بعلت قدیمه است باعتبار تجدد ، و تغییر ذاتیش که از خصوصیت نشأ وجودش ناشی است جهت ارتباط متغیّرات و حادثاتست بعلا قدیمه و مبادی ثابتّه متفطن باش که دقیق المسلك وصعب المنالست و نيك تأمل نمای در مبادی سابقه و لمعات ماضیه تا بحد انکشاف آید و مقام تأمل و مجال توقف نماند .

[اشاره باینکه استعداد منشأ خصوصیات صور و اعراض حادث نمیشود]

و ثانیاً میگویم: که نسبت تفارق محض بخصوصیات اعراض حادثه در موضوعات و بخصوصیات صور حادثه در مواد مساوی است والا حادث نمی شدند، زیرا که تخلف مقتضی بالذات از جمله مستحیلاتست، والا یا لازم می آید که مقتضی بالذات مقتضی بالذات یعنی علت تامّه نباشد، و این معنا خلاف مفروض است، و یا ترجیح بلامرّجّح بلکه ترجیح مرجوح بر راجح ثابت میشود . زیرا که با وجود تحقق علت تامّه که جامع جمیع جهات اقتضاست وجود حادث در زمان تحقق اقتضا راجحست نسبت بعدمش پس محدور در حقیقت ترجیح مرجوحست که بطلانش متفق علیه است حتی در نزد طایفه اشعریّه نه ترجیح بلامرّجّح و ذکر آن از باب مماشاتست. پس مفارق محض منشأ خصوصیات اعراض و صور حادثه نمی تواند شد، و استعداد نیز منشأ این خصوصیت نمی تواند شد، زیرا که از بیناتست که استعداد باستقلاله در وجود مجتمع نمی توانند شد . پس اگر استعداد منشأ این خصوصیت باشد لازم می آید که علت مقتضیه منتفی شود و معلول باقی بماند، زیرا که کلام در مقتضیات خصوصیات است نه در معدّات آنها، و از بیناتست که خصوصیت معلول بدون اقتضا متحقق نمی تواند شد، مفروض اینست که نسبت مفارق محض بهمه خصوصیات آن صور و اعراض مساویست پس باید منشأ آن خصوصیات امری باشد در جهات فاعل که خصوصیات حادثات از او ناشی شود، باقی باشد بوجهی تا با معلول خود مجتمع باشد در وجود و زایل باشد بوجهی، تا منشأ حدوث (۲) حادث

۱ - اشاره به سر ارتباط حادث بقدم و لم صدور متغیّر از ثابت .

۲ - اشاره باینکه منشأ خصوصیات حوادث امری جوهری و ذاتیست .

و صدور متغیّر تواند شد و آن امر باید جوهر باشد .

زیرا که از بینناست که علت موجب باید اقوی باشد در وجود و کمالات وجود از معلول خود و مقتضای خود، علاوه بر این عرض واجب این دو وجه نمی تواند شد، زیرا که منکشف گردید که وجود آن مجرد وجود رابطی است و از بینناست که امر رابطی محض و امر انتسابی صرف در بقا و ثبات در فنا و زوال تابع مرتبط الیه و منتسب الیه است پس باعتبار جهت بقای مرتبط الیه. باقی و باعتبار جهت تجدّد آن، متجدّد است بخلاف صور جوهریّه طبیعیّه، زیرا که حلول آنها در مواد باعتبار تعیّنات آن صور است نه باعتبار اصل وجود، چنانکه مکرر بیان نمودم، لهذا صاحب در جاتند در وجود تا بارباب انواع منتقل شوند، و سابقاً اشاره نمودم که مقتضای حجت و مستفاد از مشکات ولایت و مذاق و مشرب اساطین حکمت آنست که از برای هر نوعی از انواع جوهریّه کاینات فردی در عالم ابداع ثابتست که نسبت آن فرد، با افراد کائنه نسبت اصل بفرع و نسبت غنا بفقر است .

پس صور جوهریّه باعتبار جهت ثبات و دهریّت از علت فیاضه صادرند و باعتبار جهت تجدّد و انقضاء منشأ صدور متغیّرات و مبدء خصوصیت حادثاتند .

و ثالثاً میگویم که استعداد از امور نسبیّه و معانی اضافیّه است و در نزد حاذق محقق از بینناست که امور اضافیّه و ربطیّه دارای فعلیّت و تحسّل مستقلّ نمیباشد بلکه بتحصّل مضاف الیه و منتسب الیه متحصّلند، چنانکه فوقیّت آسمان بتحصّل آسمان متحصّلست نه بتحصّل دیگر، و ابّوت زید بتحصّل زید متحصّلست نه بتحصّل دیگر.

پس اگر حکمی از برای استعداد خاص ثابت شود بالعرض و بالتبع مستعد خواهد بود، پس باید منشأ خصوصیت عرض مفارق، بالذات و بالاصاله ذات مستعد باشد نه استعدادش مگر بالعرض و بالتبع .

پس از این بینات و اشارات بحدانکشاف آمد که اعراض مطلقاً تابع موضوعاتند، پس تا در موضوعات تغییری و تبدّلی حاصل نشود محال است اینکه اعراض متبدّل شوند . بلی تبدّل اعراض کاشف از تبدّل موضوعات و تبدّل موضوعات موجب تبدّل اعراض است، چنانکه انتفای علت موجب انتفای معلول و انتفای معلول کاشف از انتفای علت است .

[در بیان آنکه سلوک از صباوت بسوی رجولیت بنهج استعداد ذاتی وجوهریست]

پس در سلوک از صباوت بسوی رجولیت تحولات، تحولات ذاتیه و انتقالات، انتقالات جوهریه است بنهج اشتدادات جوهریه و استکمالات ذاتیه، ولیکن بنعت اتصال وحدانی جوهری بحیثیتی که در عین تبدل و زوال بقاء و استمرار ثابت و در عین بقاء و استمرار تبدل و زوال حاصل است، چنانکه در حرکات کیفیه و حرکات کمیّه این معنا از مسلمات و مقررات همه حکماء و محققین از متکلمین از پیّانات و بدیهیات ایشان است.

[بیان آنکه در حرکات جوهری تبدل عین بقا و بقا عین فنا و تبدل است]

و سرّش آنست که ثبوت حرکت از برای موضوع آن حرکت و اتصال موضوع با فراد آنیه مقوله یعنی چیزی که حرکت در آن، واقع میشود بنوع اتصال است نه بنهج انفصال، والا شیء معدوم و شیء دیگر موجود خواهد بود، و این نه معنای حرکت در مقوله است، لهذا در تعریف حرکت گفته اند که: آن عبارتست از خروج شیء از قوه بسوی فعلیت بنهج تدریج. و در صورت انفصال، تدریجی متحقق نمیشود، بلکه چیزی دفعه^۱ موجود و دفعه^۲ معدوم میشود، بعد از آن چیز دیگر دفعه^۳ موجود میشود و معدوم میشود متفطن باش.

بدانکه وحدت اتصالیّه مساوق وحدت شخصیه است، زیرا که حقیقت اتصال در متصلات قساره از ذاتیات آن متصلات است، پس وجود هر نوعی از انواع متصلات، در ازای ماهیت اتصال و متصل است، زیرا که وجود هر نوعی با الإصاله و بالذات در ازای فصل اخیر آن نوع است، و فصول بعیده و اجناس بعیده و قریبه بوجود فصل اخیر موجود می شوند، بلکه از توابع و لوازم آن میباشند چنانکه در علم الهی مسلم و محقق است. پس منکشف گردید که وجود متصلات وجود اتصالی است، و در شارقات سابقه محقق گردید که وجود مساوق وحدت و تشخیص بلکه عین وحدت و تشخیص است بحسب ذات و حقیقت و تغایری نیست مگر باعتبار معنا و مفهوم، پس متصل واحد، شخص واحد است، و اگر انفصالی طاری شود آن شخص معدوم میشود و دوشخص دیگر موجود میشوند.

لهذا اتفاق نموده‌اند براینکه حرکت از مبدأ معین تا منتهای معین و از موضوع معین و فاعل معین شخص واحد است: و همچنین مقوله حرکت یعنی چیزی که حرکت در آن واقع است، کیف باشد یا کم، این باشد یا وضع، در موضوع معین از فاعل معین از مبدأ معین تا منتهای معین نیز شخص واحد غیرقارر است. مثلاً حرکت زردآلو، در زردی که نوعی از انواع مقوله کیف است از مبدأ معین تا منتهای معین، در زردآلو معین، از صورت نوعیه معین، يك شخص غیرقارر از حرکت است، و همچنین زردی که مقوله این حرکت است نیز يك شخص غیرقارر از نوع زردی است، و همچنین است حرکت آفتاب ب حرکت یومیّه از نصف النهار معین تا همان نصف النهار يك دوره شخصیّه غیرقارر از حرکت و يك شخص غیرقارر از مقوله وضع است، و همچنین است سایر مقولات حرکات از این و کم و جوهر.

و بدانکه بنای برهان فصل و وصل ازبراهین اثبات هیولا درحقیقت باین لطیفه الهیه است. و آن اینست که وحدت اتصال مساوق وحدت شخص است، و بجهت عدم تحقیق این قاعده لطیفه برهانیه، جماعتی از حکمای متکلمین برهان اثبات ماده را که متبنی بر برهان محکم البنیان است محل ابراد و مناقشات نموده‌اند متلطف باش.

رمز الهی و سر عرفانی

[بیان این اصل مهم که کلیه عالم ماده از زمان و زمانیات متحرکند ب حرکت

ذاتی و یا تابع حرکت ذاتی‌اند در تفییرات]

بدانید ای برادران حکمت و حقیقت و ای صاحبان بصیرت و معرفت که از این لمعات و اشراقات و از این تحقیقات و تدقیقات که بیشترش از الهامات غیبیه و مواهب ربّانیه است بوجوه عدیده از بیان و برهان بحد انجلاء و انکشاف آمد سر حرکات جوهریه و تحولات ذاتیه در کلیّه عالم اجسام و جسمانیات جوهرأ و عرضاً صوراً و ماده سماویاً و ارضیاً، معدنیاً و نباتیاً و حیوانیاً و انسانیاً، زیرا که منکشف گردید که صور جوهریه متجدد بالذاتند و اعراض تابع جوهر و هیولا متقوم بصور جوهر و متحرك در آن صور جوهریه است، و نفوس از آن جهت که نفوسند متعلق بمواد و مرتبط بابدانند، بلکه نفسیت نفس عین جهت تعلق بمواد است، پس حکم نفوس در این باب حکم طبایع صوریّه است، و این همه موسوم بعالم خلق است.

پس عالم خلق بالکلیّه اجزاء و اشخاص درتجدد و انقضاء و در تبدل و زوال است . ولی از اشراقات سابقه و لمعات ماضیه نیز منکشف گردید که درعین تجدد ثابتند و درعین ثبات متجدد و در عین فناء باقیند و درعین باقی فانی و درعین ممات حیات دارند و درعین حیات، ممات و درهرآنی ولادتی حاصل است که در آن سابق نبوده است و در آن لاحق نخواهد بود، ولی بنعت اتصال و حدانی تدریجی که مساوق وحدت شخصی است نه بطریق تجدد امثال که مذهب جماعتی از غیر محصلین از متکلمین است در اعراض .

[ابطال مسلک متکلمان از عامّه درتجدد امثال در اعراض]

ماخصّ آن مذهب اینست که درهرآنی فردی از سواد مثلاً درجسم حاصل است ، و در آن متصل بآن اول، فرد دیگر حاصل است ، و در آن متصل بآن دوم، فرد دیگر موجود است و هکذا . پس در آن دوم ، آنرا نعدام فرد اول ، و آنرا حصول فرد دوم است و هکذا، و در میان هیچ آنی و آن دیگر زمانی فاصله و امتدادی متحقق نیست ، بلکه زمان در نزد ایشان مرکب از آنات متتالیه است که هر یک در مقام خود موجود میباشد .

پس در حقیقت اشخاص آنات از یکدیگر منفصل میباشند، و اتصال در میانه آنها ، از قبیل تماس اجسام متکثره بیکدیگر است، پس افراد سواد، که هر یک در آنی واقع است، اشخاص متکثره و امور منفصله میباشند و در حقیقت اتصالی در میانه آنها متحقق نیست بلکه اتصال آنها نیز از قبیل تماس اجسام است .

و اصل این مذهب مبنی بر ترکیب اجسام است از اجزای لایتجزا، و آن موجب ترکیب سطوح و خطوط و مسافت و حرکت و زمان از اجزای لایتجزاست و آن برای کاسد مذاهب فاسده است .

زیرا که براهین محکمه البیان و حجج شدید الارکان از طبیعیّات و هندسیّات بر بطلان این مذهب و بر اتصال اجسام بسیطه طبیعیه در حد انفس خود قائم است ، پس تجدد امثال که مبنی بر این مذهب است نیز باطل خواهد بود، باینکه بنابراین مذهب ، امثال و اشخاص بحسب نفس الامر از یکدیگر منفصل میباشند و اصلاً اتصالی در میانه آنها متحقق نمیشود تا وحدتی حاصل و بقائی متصور باشد، و این معنی خلاف بیّنه و برهان بلکه مصادم شاهد و عیان است چنانکه سابقاً اشاره نمودم .

علاوه بر اینها دلیلی که اقامه نموده‌اند براینکه در دوآن، يك شخص از عرض در موضوع خود باقی نیست مبنی بر اصول فاسده و رأی کاسداست، چنانکه برمتتبّع و متفطن مخفی و مستور نیست و نخواهد بود.

سّر ملکوتی

[بیان حقیقت موت طبیعی، و مراد از مرگ طبیعی، امر مقابل

موت اضطراری و ارادیت]

از اینجا ظاهر میشود در نزد بصیر محقق و حاذق محقق، حقیقت موت طبیعی که اساطین حکما و محققین عرفا از برای کلیّه عالم خلق ثابت نموده در مقابل موت اضطراری و موت ارادی شمرده‌اند.

بیان انکشاف آنست که در شارقات سابقه و لمعات ماضیه بعد انکشاف آمد که حقیقت موت رستن از قید کثرت، و برگشتن بسوی وحدت است، چنانکه حقیقت ولادت، فیضان نور وجود است از مبدأ فیاض بوساطت ربّ هر نوع و تقیّد آنست بکثرات عالم مواد و استعدادات. خواهی بگو حقیقت موت کندن تعینی است و پوشیدن تعین دیگر، خواهی بگو خروج شیء است از جهت قوه بجهت فعلیتی خواهی بگو انتقال شیء است از نشاء ای از وجود و ظهور و بروز نشاء دیگری از وجود.

و بوجوه عدیده از حجت و برهان بعد انکشاف آمد که کلیّه عالم و اجسام و جسمانیات، جوهرأ و عرضأ، ماده و صورّة و نفساً و بدنأ، نباتاً و حیواناً، انسانیا و سماویا، که موسوم بعالم خلقتند متبدل الذوات متجدد الهویات متغیّر الانیّاتند، بحیثیتی که در هر آنی از نشاء ای بنشاء ای منتقل از قوه بفعلیتی خارج، و در هر آنی کمونی است نسبت بنشاء ای و بروزی است نسبت بنشاء دیگر، ورستی است از کثرتی و رسیدنی است بوحدتی، و متصل است در هر آنی بتحصلی که در آن سابق نبوده و در آن لاحق نخواهد بود، ولیکن بنعت اتصال تدریجی که مساوق وحدت شخصی و بنهج اشتداد جوهری که ملزوم بقاء و استمرار متحرک و مافیة الحركة است، یعنی ملزوم است نیز بقاء و حرکت چیزی را که حرکت و شدت در آن واقع میشود والا اشتداد نخواهد بود، بلکه چیزی بالکلیّه معدوم و چیزی دیگر بتازگی موجود خواهد بود.

[هر مقوله‌یی که از حرکت حاصل آید بحسب فرد زمانی باقی

وبحسب افراد آنی ، متجدد است]

مثلاً حرکت جسم در سواد که حرکت در مقوله کیف و اشتداد در کیفیت سواد است، لازم دارد که در هر آنی مبلغی و مرتبه‌ای از سواد در جسم حاصل شود که در آن سابق و لاحق موجود نباشد، ولیکن بنعت اتصال وحدانی، یعنی با بقای اصل طبیعت سواد بنحوی از اطلاق و ابهام، و با وقوع حرکت و اشتداد در خصوصیات سواد چنانکه در حرکت در کمیت از دیاد و حرکت در خصوصیات کم است، و در وضع در خصوصیات وضع با بقای کمیت مطلقه و وضع مطلق.

یعنی با بقای وجود اطلاقی سواد و کم و وضع، نه بقای ماهیت نوعیه ماضیه باعتبار وجود افراد، زیرا که در آن صورت تجدداً مثال و غیر آن نیز متصور نمیشود. عبارت دیگر می‌گوییم: تبدل و تجدد باعتبار افراد آنیه مقوله حرکت است که در آنات مفروضه حاصل میشود، و در میانه هر دو آنی باید زمانی باشد که آن دو آن مفروض در طرف آن زمان باشند تا تنالی آنات یعنی ترکیب زمان از غیر منقسمات لازم نیاید، و باعتبار فرد زمانی غیر قارّ متدرج الحصول که منطبق بر زمان و مسافتست بقاء و استمرار دارد.

پس نظر بجهت اتصال و ارتباط بعلت فیاضه که جهت ثبات و دهریت است، از بدایت حرکت تا نهایت حرکت، یک شخص از سواد موجود است، چنانکه مشروحاً محقق گردید، و نظر بجهت ماده افراد آنیه و اشتدادات کیفیه در هر آنی فردی از سواد موجود است که در آن سابق و لاحق متحقق نباشد.

مثالی از حیثیات که ظهور و انکشافش در این باب بیشتر و در افاده این مدعی اجلی و اظهر است بیان مینمایم تا سورت غموض و استبعادش بکلی شکسته شود.

و آن اینست که آئینه مقابل آفتاب باشد و شعاع آفتاب بآن بتابد و رنگ آئینه بتدریج زایل گردد، می‌بینی که هر قدر که تصقیل و صفالات و صفای آئینه بیشتر، تابش نور آفتاب در آن بیشتر، و ظهورش در نزد ابصار اجلی و اظهر میشود تا بحدی که نسبت نور اول و ظهور اول بنوری که در آخر مراتب صفالت ظهور

مینماید نسبت ظلمت به نور میباشد، و باوجود همه این اشتدادات و تجددات در انوار که منشأش تصفیل و تصفیة آئینه است از کدورات بنهج شدت و ضعف در صفا و صقالت نور آئینه همان نوراست و یکشعاع تابیده است.

[اشاره بآنکه جهت ارتباط متحرکه بماده قابل، تجدد و دنور،

و جهت ارتباط بملت فیاضه ثبات و بقاست]

وسر این معنی آنست که نور آفتاب باوجود کمال احاطه اش یک حقیقت شخصیّه است و کثرت و تعددش باعتبار کثرت و تعدد مظاهر است و شدت و ضعف ظهورش در مظاهر بجهت صفا و کدورت آن مظاهر است، و بحسب قوت و ضعف صقالت و کدورت آن نور واحد شخصی در مظهر واحد نیز بحسب شدت و ضعف و کمال و نقصان بغایت متفاوت و مختلف میشود، و باوجود این معنی ضرورت حسیّه بلکه ضرورت عقلیّه قایم است باینکه از بدایت تا نهایت یکنورش شخصی بآئینه تابیده است، ولی بقاء و ثباتش بجهت ارتباط به آفتاب است، و تجدد و اشتدادش بجهت ارتباط بآئینه است.

«از آنجانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل»
«ما عندکم (۱) ینفذ وما عندالله باق».

اخذ کن این مثال لطیف را که از جهات عدیده در فهم مطالب علم الهی دخیل و برعمده مقاصد علم توحید منطبق است، و غنیمت شمار، و بدانکه از برای اشاره باین لطیفه اشراقیّه در صحیفه الهیه وارد است «کل شیء (۲) هالک الا وجهه»، و «کل من علیها فان و یبقی (۳) وجه ربّک ذوالجلال و الاکرام».

زیرا که مراد از هلاکت و فناء ارتفاع تعینات مواد و زوال نقصانات قسوا و استعداداتست، چنانکه بیسط تمام در لمعات سابقه بعد انکشاف آمد. و مراد از وجهه که فناء و هلاکت ندارد، عالم امر و مشیت و ملکوت اعلی و کروی بین است که

۱ - س ۱۶، ی ۹۸.

۲ - س ۲۸، ی ۸۸.

۳ - س ۵۵، ی ۲۶ و ۲۷.

بحسب فطرت اولی همه کمالات ممکنه درحق ایشان متحقق وبالفعل است، وجهت قوه واستعدادی مطلقاً واصلاً ندارند تا تجدیدی و زوالی متصور باشد .

[اشاره بآیات و روایاتی که دلالت بر فنا و زوال کلیّه خلق نمایند آنا فاناً]

و در احادیث بسیاری در اصول کافی و در توحید ابن بابویه ازمشکات ولایت وارد است که مائیم وجه خدا که فنا و هلاکت ندارد، و تخطئه فرموده اند کسی را که وجه را در آیه اولی، بذات خدا تفسیر نموده است . و منافی نیست بآنچه که در تفسیر وجه مذکور نمودم . زیرا که عالم امر و مرتبه مشیت و ملکوت اعلی باصالت و حقیقت مقام ایشانست ، زیرا که مقام ایشان ولایت مطلقه است که محیط بهمه اشیاء است .

پس جمیع جهات امریت و ملکوتیت ، عکوس و اظلال و رشحات و اضوائند نسبت بانوار مقدمه ایشان، و تعبیر بصفّت مفرد اشاره بجهت وحدت ایشان در حقیقت ولایت مطلقه و بجهت وحدت مفارقات در حقیقت امریت، چنانکه در شارقات سابقه بیان نمودم .

وباین دقیقه الهیه نیز اشاره است کلام معجز نظام : «وتری الجبال تحسبها جامدة ، وهی تمرمر السحاب» یعنی خیال میکنی که کوهها ساکنند باینکه آنها حرکت میکنند مثل حرکت نمودن ابر، زیرا که برهان طبیعی قائم است براینکه زمین حرکت وضعی ندارد، و ضرورت حسّی قائم است باتفای حرکت کمی و اینی و کیفی در زمین (۱) و در کوههاییکه قائمند بر زمین .

پس باید مراد تبدل جوهری و حرکت ذاتی باشد که در همه اجسام و جسمانیات متحقق است چنانکه گذشت . وباین معنا نیز اشاره است آیه شریفه «بل هم (۲) فی لبس من خلق جدید» ، یعنی بلکه ایشان در مقام شکند از آفرینش تازه . و تفسیر خلق جدید بروز قیامت چنانکه جماعتی از مفسرین گفته اند، تخصیص بلامخصص و تحکّم بالادلّیل است، مراد معنائی است عام که هر دو قبیل را شامل

۱ - عدم وجود حرکات عرضی در مواد ارضی و اجزاء زمین از مسائل قابل بحث است و حرکت وضعی آن نیز از مسلمیات است در عصر ما در مقدمه در این مهم مفصل بحث میشود.

باشد . بلکه مقتضای فحص و برهان و مؤدای کشف و عرفان - ، و مستفاد از مشکات نبوت و ولایت آنست که اگر این خلق جدید متحقق نباشد، آن خلق جدید متحقق نمیشود، زیرا که علاوه بر براهین سابقه که در شارقات سابقه و لمعات ماضیه گذشت در نزد هر سلیم الفطرتی از بینناست که بی سیر و سلوک بمنتهای نمیتوان رسید، و بی ارتفاع تعینات نشاءای بنحو تدریج ، نشاء دیگری حاصل نمیتوان نمود .

[بیان آنکه آیات قرآنی دلالتهای بر موت و فناى ذاتی و مرکز طبیعی

نسبت بجمیع موجودات دنیاویه]

پس ماخص معنای آیه شریفه اینست که کلیّه عالم خلق دائماً در تجدد و زوالند و بخیال آن جماعت میرسد که همچنین است بلکه ثابت و مستمرند و اصلاً تغییر و زوال ندارند، پس اعتقاد ایشان مشوب از خطاء و صوابست در اصل بقاء خطاء نکرده اند بلکه در انکار مطلق تجدد و فنا خطاء کرده اند .

و از برای اشاره باین لطیفه الهیه نیز در صحیفه قرآنیّه وارد است «وکل الینا راجعون» (۱) ، و ان الی ربّک الرجعی (۲) ، فسیحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون (۳) ، الا الی الله تصیر الامور (۴) ، انّا لله و انّا الیه راجعون (۵) .

متفطن باش و نیک تأمل نمای در تحقیقات سابقه، و تنویرات لامعه، تا کالشمس فی رابعة النهار مشاهد و عیان گردد .

و کلیّه عالم اجسام و جسمانیّات آنّا فآنا در فنا و زوالند، بلکه در عین فنا باقیند و در عین بقاء فانی و در عین ممات حیات دارند و در عین حیات ممات .

«هر زمان نو میشود دنیا و ما بی خبر از نوشدن اندر بقا
آن زتیزی مستمر شکل آمده است چون شرکش تیز جنبانی بدست
گشت آسان بر من از لطف خدا فهم اسرار بقا بعد از فنا

۱ - س ۲۱، ی ۹۳ .

۲ - س ۹۶، ی ۸ .

۳ - س ۳۶، ی ۸۳ .

۴ - س ۴۲، ی ۵۳ .

۵ - س ۲، ی ۱۵۱ .

زانکه با ما مینماید او عیان حشرو نشری دائماً اودرجهان

اینست حق و حقیقت موت طبیعی که درمقابل موت اضطراری و موت ارادی شمرده‌اند ، نه بطور تجدد امثال چنانکه اشاره نمودم ، و نه بنحوی که بعضی از عرفا بیان نموده‌اند ، و آن اینست که عالم ممکن است و هر ممکنی درحد ذات خود موجودیت ندارد بلکه موجودیتش از جانب غیر است پس با قطع نظر از غیر ، معدوم است ، پس ماهیت عالم درهر آنی نظربذات خود معدوم وفانی است و بجهت تجلیات آسمانی و شئونات ذاتی هر لحظه ایجاد عالم و تکمیل مظاهر یکمالات وجودی کرده میشود ، و بسبب این تجلی و ظهور دائم ، وجود عالم دائم و مستمر مینماید و بحسب اقتضای ذاتی عالم هر لحظه و هر ساعت درتغییر و تبدیل است . و بحسب این اقتضای ذاتی ممکنات عالم درعدمیت - ونیستی مستمرند ، و علی‌الدوام بخود نیستند و بتجلی رحمانی هستند ، و اقتضای امکانی با قطع نظر ازموجد نموده آنست که علی‌الدوام درهر وقتی عالم نیست باشد ، و اقتضای تجلی آنست که همیشه درهر زمانی عالم هست باشد پس همیشه عالم درخلق جدید است و هر ساعت و هر لحظه آفرینش دیگر وجود تازه می‌یابند ، و هر طرفه‌العین ایجاد و اعدام دیگر واقع میشود ، و اگرچه از غایت سرعت و اقتضای تجدد فیض رحمانی مدت عمر خلق جدید دراز مینماید و ادراک آن اعدام که درهر طرفه‌العین می‌یابند نمی‌نمایند و پندارند که همان وجود سابق است که ممکنات را حاصل است و حال آنکه در نفس الامر نه‌چنین است چه درهر نفس مطلقا اشیاء درخلق جدید و از نفس رحمانی وجود تازه می‌یابند و درهر طرفه‌العین منعدم و موجودند و از غایت سرعت تجدد فیض هیچکس را علم باین حال نیست .

بدانکه انسان واحد نیز از نفس خود نمی‌یابد که درهر نفس نیست می‌گردد و باز هست میشود ، و زمان عدم بعینه زمان وجود مثل است ، مانند تجدد اعراض در دلیل اشاعره « تمام شد عین عبارت بعضی از عرفاء .

وجه مناقشه دراین بیان آنست (۱) که اگرچه امکان ذاتی مقتضی عدمیت ممکناتست نظر بانفس ذوات آنها ، و علت احتیاج ممکناتست بعلت فیاضه .

ولیکن بعد ازتحقق علت فیاضه ماهیت ممکن موجود است درنفس الامر نه

معدوم ، ولی موجود بالعرض است نه موجود بالذات چنانکه مرّة بعد اولاً و کثرة بعد آخری در این وجیزه شریفه بحد انکشاف آمده است .

ومعدومیتش در این صورت نظر بمتن واقع و حاق اعیان نیست بلکه اتصافش بامکان ذاتی نیز در این صورت نظر بمتن واقع نیست ، یعنی با قطع نظر از تحقق علت فیاضه وعدم تحقق آن موصوف بامکان ذاتی است .

و چون این ملاحظه مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر است ، پس اتصاف ماهیت بامکان ذاتی نیز باین اعتبار بسبب نفس الامر است ، والا علت فیاضه یا موجود است در متن واقع و حاق اعیان یا نه ، و از بیناتست که درمیانه سلب و ایجاب واسطه بحسب متن واقع متصور نمی‌باشد .

[بیان وجوه مناقشات وارد بر مبنای عرفا در تجدد عالم]

پس ملخص کلام بعضی از عرفاء بر می‌گردد باینکه عالم نظر بتحقیق علت فیاضه موجود است و نظر بذاتش یعنی با قطع نظر از علت فیاضه موجود نیست .

اول اینکه این مطلب از مطالب مبتذله مشهوره است احدی را از حکماء و متکلمین و غیر ایشان در این باب حرفی نیست ، بلکه هر کسی که تصور معنای امکان و وجوب کرده باشد بعنوان بداهت و ضرورت باین مطلب تصدیق میکند ، چنانکه احتیاج هر ممکنی را به مؤثر و مرجح از بدیهیات شمرده‌اند ، و حال آنکه این مسأله از غوامض مسائل ربوبیه و معارف الهیه و مخصوص باساطین حکما و محققین عرفا . مناقشه دوم آنست که : این معنی در حقیقت در نظر بمتن واقع خلق جدید و ایجاد و اعدام و تجدد زوال نیست ، زیرا که فیض تجلی از جانب علت ثابته لامحاله ثابت است والا تغییر در ذات علت فیاضه ثابت میشود ، زیرا که نسبت فیض بمفیض خود نسبت جلوه بمتجلی و نسبت تعلق بمتعلق و نسبت سایه بشخص و نسبت تابع محض است بمتبوع خود ، و از بیناتست که تغییر تسایع محض و تعلق و ارتباط محض و

۱ - اولاً عین ثابت بامطلاح اهل عرفان که بامتنار تجلی حق موجود و بامتنار تجلی

بسم دیگر معدوم ذاتی فرو میرود ، غیر از آنچیزی است که مؤلف علامه از ظاهر کلمات اهل

معرفت استنباط مینماید .

جلوه و پرتو محض بدون تغییر متبوع و متعلق و مرتبط الیه و متجلی مقصور نمی‌باشد، زیرا که معنای تابع محض و تعلق محض آنست که جمیع جهاتش جهت تبعیّت و جهت تعلق باشد، پس اگر متبوع ثابت و تابع متغیّر باشد در تغییر تابع نخواهد بود. پس تغییر تابع محض با ثبات متبوع تناقض است.

و دیگر آنکه: اگر علت بالذات ثابت من جمیع الجهات باشد و باعتبار جهت ثباتش علت باشد لازم می‌آید که متغیّر از ثبات صادر شود. و امتناع آن در اشراقات سابقه منکشف گردید و در اشراقات سابقه بعد انکشاف آمد که ماهیّت مجعول بالعرض معلول بالتبع است پس موجود می‌باشد بوجود آن فیض و ثابت می‌باشد بثبت آن. پس کجاست خلق جدید آنّا فآناً نظر بحاقّ واقع، و کجاست ایجاد و اعدام در هر طرفه العین. و تجدد و زوال در هر لحظه و ساعتی نظر بنفس الامر.

بلی لا استحقاقیت وجودی از برای هر ممکنی نظر بذاتش یعنی با قطع نظر از همه اغیار ثابت است، و این معنا مبنای اثبات حدوث و عدم ذاتی است در همه ممکنات جوهرأ و عرضاً مجردأ و مادیأ، پس بحسب این نظر و در نزد این تعمّل انعدام از برای ممکنات ثابت است، ولی بحسب این نظر و این تأمل نه در متن واقع و حاقّ اعیان، زیرا که در حاقّ اعیان با وجود علت متحقق است، با عدم او معدوم بر تقدیر اول معدومیّت در حاقّ اعیان حاصل نیست.

بر تقدیر اول موجودیّت در متن واقع متحقق نیست، و مطلق واقع و حاقّ نفس الامر محال است اینکه از وجود علت یا عدم علت خالی باشد، والا ارتفاع نقیضین ثابت میشود، و محالست هر دو در حاقّ اعیان متحقق باشد، والا ارتفاع نقیضین لازم می‌آید.

و معنای کلام الهیّین که ماهیّات اشیاء در حد ذوات خود نه موجودند و نه معدوم، اینست که نه موجودیّت در ذوات ماهیّات معتبر است و نه معدومیّت، یعنی وجود نه ذات و ذاتی ماهیّات است و نه عدم و نه مقتضی موجودیتند و نه مقتضی معدومیّت.

اینست معنای ارتفاع نقیضین در مرتبه‌ای که در کلمات ایشان دایر است، نه اینست که مطلق واقع و حاقّ اعیان از هر دو خالی میتوانند شد چنانکه مذهب و

معتقد جماعتی از غیر محصلین از ارباب اعتزال است .

و بوجوه عدیده و براهین ساطعه و دلایل قاطعه بطلان این مذهب فاسد و فساد این رأی کاسد در کتب الهی و کلام بحد انکشاف آمده است ، و با وجود این همه مناسد بر فرض تسلیم ، ثمری در مانحن فیه نخواهد بخشید .

و بدانکه در این مقام دقیقه ایست و آن اینست که از شارقات سابقه منکشف گردید که ماهیات ممکنات ازلاً و ابداً در عدمیّت خود باقیند «وما شئت ولا تشمّ» رایحه الوجود ابدآ .

و موجودند بالاصاله و معمول بالذات حقایق وجودیه و انیّات خارجیّه است ، و موجودیّت ماهیّات بالعرض محض و بالتبع صرف است و بضرب از مجاز برهانی و عرفانی بموجودیّت موصوفند ، والا بحقیقت برهانی - الآن کما کان - در معدومیّت خود باقیند . یعنی خواه علت فیاضه متحقق باشد یا نه ؟

و این کلام مقتضای فحص و برهان و مؤدای کشف و عرفانست ، ولی در مانحن فیه ثمری نخواهد بخشید متفطن باش .

مناقشه سوم آنست که : از کلمات او در بیان اصل مدعی مستفاد میشود که در خلق جدید اشخاص امثال در نفس الامر از یکدیگر منفصلند و مطلقاً و اصلاً وحدت اتصالی وحدانی که مساوق با وحدت شخصی است ندارند ، و بجهت سرعت تجدد فیض رحمانی واحد مینماید ، و مؤید این معنا است کلام او که زمان عدم ، معینه زمان وجود مثل است ، مانند تجدد اعراض در دلیل اشاعره . و این معنی مبتنی بر تنالی آنات و خلاف برهان محکم البنیان و مصادم حجت شدید الارکان است چنانکه اشاره نمودم ، بلی اگر مراد آن محقق از امکان امکان استعدادی باشد که لازم وجود اجسام و جسمانیّات است نه از لوازم ماهیّات ممکنات . و از سرعت تجدد فیض رحمانی است اتصال تدریجی باشد ، تطبیق میتوان نمود بیان او را با حق صریح و تحقیقی لطیفی که بیّنات شافیه و بیانات واضحه بحد انکشاف آمد ، ولیکن خلاف ظواهر کلمات اوست «والله اعلم بحقایع الامور و سرائرها ، و بمکنونات العباد و ضمائرها» .

لطیفهٔ عرفانیّه

بدانید ای برادران حقیقت و معرفت و ای صاحبان بصیرت و فطنت که اشخاص نوع شریف انسانی بعد از وصول بمرتبهٔ عقل بالملکه که مرتبهٔ حصول کلیّات بدیهیّات و درجهٔ تحقق مبادی و مقدمات نظریّات و مرتبهٔ بلوغ صوری و ثبوت تکالیف شرعیّه و نوامیس الهیه است ، ترقیّات و تنزلات ایشان درباب معارف حقیقیّه و کمالات اخرویّه بسته بنظر و فکر و منوط بعمل و بنوامیس الهیه و قوانین شرعیّه و موصوف بتحصيل اخلاق فاضله و ملکات جمیله و مقابلات مذکوراست .

[بیان موت ارادی بخلع جهات امکان و اجابت خطاب الهی]

پس ترقی ایشان از حیّز نقصانی بذروهٔ کمال، و خروج ایشان از حسیّض قوه، باوج فعلیّتی و انتقال ایشان از قصور نشأه‌ای بتمام نشأت و اتصاف ایشان بزوال تعیّنی و رستن ایشان از قید کثرتی ، برسیدن ایشان بوحدتی که معانی و عنوانات موتند بسته باراده و اختیار است. لهذا اصحاب بصیرت و ارباب حکمت موت را بهمهٔ عنوانات مذکوره قسمت نموده‌اند : باضطراری، و طبعی، و ارادی، دو قسم اول را باستیفای تمام بیان نمودم. و اما مرگ ارادی، پس عبارتست از ارتفاع مادیّت و هواجس نفسانیّه و تعلقات حسیّه و ملکات خسیسه و دواعی و همیه و لذات جسمانیّه ، بتلبس بانوار عقلیه و لمعات روحانیّه و ملکات فاضله و اخلاق حسنه ، بجهت ریاضات علمیّه ، یعنی انظار عقلیه و افکار روحانیّه و ریاضات عملیه، یعنی مجاهدات نفسانیّه و اعمال بدنیّه مطابق قوانین شرعیّه و نوامیس الهیه ، و توجه تامّ ببارگاه احدیّت و انجذاب کلی بحضرت ربوبیّت و انقطاع تمام بفیاض علی الاطلاق .

پس موت ارادی درحقیقت زوال نقصانات و تعیّنات و حصول کمالات و فضایل است . خواهی بگو : فنای نشأه‌ای و حصول نشأه دیگر ، خواهی بگو خروج از جهت قوه‌ای و حصول جهت فعلیّتی بجهت ریاضات علمیّه و عملیه، و امثال اوامر شرعیّه و نوامیس الهیه . پس درصورت ارادی، تخلیه لازم و تحلیه واجب و

تزکیه حاصل و تبصره ثابت است بسوی اول اشاره است در کلام مجید خداوند حمید: «قد افلیح (۱) من زکیها، فاتّقوا الله (۲) حق تقاته، وجاهدوا فی الله (۳) حق جهاده» و بسوی دوم اشاره است در کلام خاتم رسالت صلی الله علیه و آله: «تخلّقوا باخلاق الله» و بسوی هر دو اشاره است کلام معجز نظام: «فاتّقوا الله (۴) یعلمکم الله، ومن کان یرجو لقاء ربّه (۵) فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادة ربّه احداً، ومن یتّق الله یجعل له مخرجاً (۶) ویرزقه من حیث لا یحتسب».

و حدیث شریف «موتوا قبل ان تموتوا» که از مشکات نبوت وارد، و حدیث شریف «الناس نیام فاذا ماتوا اتبهوا» که از مشکات ولایت وارد است.

یعنی: بمیرید بمرگ اختیاری پیش از آنکه بمیرید بمرگ اضطراری، و مردم در خواب غفلتند، پس وقتی که میمیرند متنبّه میشوند.

و تخصیص موت در این حدیث شریف بموت اضطراری تخصیص بلامخصّص است و ترجیح بلامرجّح و حکم بدون دلیل است، پس مراد از موت در این حدیث مطلق انتقال از نشاء ای از وجود به نشاء دیگری از وجود است باضطرار باشد یا باختیار.

بلکه می توان گفت که حملش باختیاری اولی و ارجح است، زیرا که مراد از تنبیه بر این تقدیر تنبّه بمعارف عقلیه و انوار روحانیّه و برازخ علویّه و سفلیّه است، با تفاوت فاحش در مراتب تنبّه بحسب کمیّت و کیفیّت بجهت تفاوت مراتب موت اختیاری. بخلاف اینکه محمول شود بر مرگ اضطراری. زیرا که تنبّه بر این تقدیر نسبت ببرازخ سفلیّه است، زیرا که خصوص موت اضطراری مقتضی زیاده بر این نمی تواند شد.

مگر اینکه در حال حیات بجهت موت اختیاری کمالاتی کسب کرده باشد که

۱ - س ۹۱، ی ۹.

۲ - س ۹۷، ی ۲.

۳ - س ۷۷، ی ۲۲.

۴ - س ۲۸۲، ی ۲.

۵ - س ۱۸، ی ۱۱۰.

۶ - س ۶۵، ی ۲.

موجب تنبیه زیاده بربرازخ سفلیّه شود و کلام صادق آل محمد «علیه السلام» : «الموت هو التوبه» . یعنی مرگ عبارت از توبه است نیز اشاره باین قسم از موت است، زیرا که حقیقت توبه رجوع از نقصانات بسوی کمال است .

خواهی بگو رجوع از دنیا بآخرت است. خواهی بگو رجوع از ماسوای حق است بسوی حق، اگرچه آن ماسوای خود توبه باشد، و آن مرتبه از توبه قصوای مراتب توبه است ، و توبه نصح عبارت از این قسم از توبه است ، پس حقیقت موت ارادی توبه، و حقیقت توبه موت ارادیست .

و بسوی این قسم از موت نیز اشاره است کلام معجز نظام : «فتوبوا الی (۱) باریکم فاقتلوا انفسکم» ، یعنی رجوع کنید بسوی پروردگار خود پس بکشید نفسهای خود را . و کلام خاتم ولایت در نهج البلاغه در وصف خاتم نبوت «قد احیی عقله وامات نفسه» . یعنی زنده گردانید عقل خود را و میرانید نفس خود را . و کلام دیگر آنجناب در همان کتاب : «اغتنم المهل، وبادر الاجل» ، و تروّد من العمل» . یعنی غنیمت شمار مهلت را و مبادرت کن بسوی مرگ و توشه بردار از عمل . و کلام دیگر آنجناب در همان کتاب : «التصدیق منهاجه والصالحات مناره والموت غایته» . یعنی تصدیق راه اوست و اعمال صالحه نشانه های او و مرگ غایت او است .

بدانکه شواهد این مدعی و دلایل این مقصد اقصی و مطلب اسنی از مشکات نبوت و ولایت از حد احصاء بیرون و از حیز شماره بیرونست .
واز برای اشاره بسوی این قسم از موت بعضی از اهل حکمت و بصیرت گفته اند : که واجبست بر کسی که بانسانیت صوری ظاهری موصوفست اینکه متصف باشد بانسانیت حقیقی و باطنی حاصل شود از برای او بعد از انسانیت صوری انسانیت معنوی .

و این معنا متحقق نمیشود مگر بکشتن حقیقت حیوانیه ، زیرا که بکشتن او ظاهر میشود حقیقت انسانیت ، و مشتعل میشود نور او در بدنی که او انسان صوری است . لهذا افلاطون الهی فرموده است : «مت بالارادة تحیی بالطبیعة» یعنی : بمیر باراده تا زنده شوی بحیات ذاتیه .

و از این معنا حاکی است لسان بعضی از عرفای شعرا :

اقتلوننی باتفاقی ، انّ فی قتلّی حیاتی	و حیاتی فی مماتی ، و مماتی فی حیاتی
ز آرزوی نفس ، هر که مرده است	در حیات جاودان ، ره برده است
مردگی اینجا ، به از صد زندگی	هر که میرد ، یابد ، او صد زندگی
چون بکشتی نفس ، و ارستی زغم	رو نشین فارغ ز لذات و الَم
هر که مرد از آرزوی نفسِ شوم	هست قدرش برتر از درکِ فهموم

[بیان آنکه موت ارادی اختصاص بخواص افراد نوع انسانی دارد]

بدانکه از این بیانات و اشارات منکشف گردید که موت ارادی مخصوص بنوع شریف انسانی است و در سایر کاینات متحقق نمیشود ، مگر اینکه بصراط مستقیم انسانی داخل شوند بلکه موت آنها منحصر بموت طبیعی است ، بلکه موت یا باضطراری و طبیعی است .

اول نسبت بصاحبان طبایع صوریّه ، دوم نسبت بسایرانواع حیواناتست ، بلکه موت اشخاص انسانی که بمرتبه عقل بالملکه و بلوغ صوری نرسیده اند از اطفال و همراهین و مجانین و ضعفای عقول که صیت تکلیف و اسلام بگوش ایشان نرسیده است و عقول ایشان از ادراک معارف حقیقیّه قاصر باشد نیز منحصر بموت طبیعی و اضطراریست .

بلکه بعد از حصول بلوغ صوری هرگاه مجال استنباط و استدلال و عمل و اخذ قوانین شرعیّه و عمل بمقتضای آنها نفیاً و اثباتاً فعلاً و ترکاً طاعهً و عصیاناً از برای او حاصل نباشد و موت اضطراری حاصل شود ، در این ماده نیز موت منحصر بطبیعی و اضطراری میباشد .

[موت ارادی در باب سعادت و طرف شقاوت هر دو متحقق میشود]

خلاصه کلام : موت ارادی در صورتی محقق میشود که عقل بالملکه حاصل باشد و بمقتضای آن عمل کرده شود و انتقالی از نشاء ای بنشاء دیگر و خروجی از قوه بفعلیتی متحقق گردد . خواه مقتضای عقل بالملکه شبهات واهی و اعتقادات باطله و جهالات مرکبه باشد ، و خواه عقاید حقّه و معارف حقیقیّه و معالم دینیّه

باشد، وخواه بمقتضای قوانین شرعیه و نوسوامیس الهیه مرتکب و حصیان، منوط شود، خواه این انتقال و خروج در باب سعادات باشد یا در باب شقاوات.

زیرا که بعد از بلوغ صوری و حصول عقل بالملکه و تحقق شرایط عقلیه و شرعیه، ترقیّات و تنزلات اعمال و افعال طاعات و عبادات، طغیان و عصیان، منوط بارادات و اختیارات و انظار و افکار مکلفین از اشخاص انسانی و غایات منظوره، و اعراض مقصوده غایات اختیاریّه و اغراض مرضیه است عقلیه باشند یا وهمیه، ملکیه باشند یا شیطانیّه و در اشراقات سابقه که در تحقیق اجل طبیعی از دو قسم موت - اضطراری برشته تقریر کشیدیم تأمل نمای - تا مجال توقف نماند بدانکه این قسم از موت در سنخ جنّ یعنی از نوع پری نیز متحقق میتواند شد.

زیرا که ایشان نیز از ارباب عقول و انظار و اصحاب قلوب و افکارند، لهذا مکلفند باصول شرعیه و معالم دینیّه و مأمورند بمجاهدات نفسانیّه و اعمال بدنیّه چنانکه مستفاد از ظواهر آیات و اخبار بلکه مقتضای ضرورت و بداهت ملت بیضای اسلام است و درمیانه ایشان نیز مسلمی و کافری و مطیعی و عاصی یافته میشود، و اگرچه در میان نشأه ایشان و نشأه انسانی تفاوت از زمین تا آسمان بلکه نسبت قطره بدریاست، زیرا که جامعیت همه کمالات مخصوص بنشاء کلیّه انسانی است چنانکه مکرر بیان نمودم.

ولیکن باید دانست که مادامی که این اغراض و نحو از زندگی باقی و ریشه فوه و نقصانات و حیثیت استعداد و قصورات ثابت است، موت ارادی متصور میتواند شد تا منتهی شود بحصول کمالات عقلیه و ملکات روحانیّه و اندکاک جبال انیّات نفسانی.

یعنی ریشه این نحو از زندگی که اختلاط بقوا و نقصاناتست بالکلیّه از جویبار جنبه روحانیت که محل معرفت و دانش و مظهر انوار عقلیه و لمعات الهیه است کنده شود، و باندازه استعداد کسی و جبلتی بزبان حکیم اتحاد با عقل بسیط اجمالی و اتصال با روح اعظم کلی، و بزبان دیگر فنای در توحید و بقای بتوحید حاصل گردد، و زندگی جاوید ابدی و حیات ذاتی روحانی رخ نماید.

آزمودم مرگ را در زندگیست چون هم زین زندگی، پابندگیست آنکه مردن پیش چشمش تهلکه است امر «لا تلقوا» بگیرد او بدست

وانکه مردن پیش او شد، فتح باب «سارعوا» آید، مراورا در خطاب پس منکشف گردید که موت طبیعی واجل حتمی که یکقسم ازدوقسم موت اضطراریست بر موت طبیعی واجل حتمی مترتب خواهد بود.

تتمیم و توضیح

[درنوع انسانی سه قسم از زندگی متصور است]

بدانکه بعضی از محققین عرفا را در این مقام کلامیست لطیف و مقالیست شریف از برای توضیح و تتمیم این مقامات حکایت میکنم، و آن اینست که: چون مرگ و زندگی متقابلان و متضاداتند هر آینه در مقابل هر مردگی زندگی باید بود. و منکشف گردید که هر سه قسم مرگ، در نسخه شریفه نوع انسانی متحقق است.

پس هر سه قسم زندگی نیز در آن نسخه شریفه باید متحقق باشند، و هر یکی از اقسام سه گانه در مرتبه و منزلی از برای او حاصل است.

قسم اول زندگیست که در هر طرفه العینی بتجلی فیض رحمانی بمقتضای «کل یوم هو فی شأن» در مواد قابل بنعت اتصال وحدانی تجددی حاصل میشود.

و این حیات در مقابل مماتی است که در همه اجسام و جسمانیات واقعست چنانکه باستیفای تمام گذشت.

و این حیات مخصوص نشاء ظهور و مقتضای اسم ظاهر و مبدئی است.

و قسم دوم حیاتی است روحانی و زندگیست جاوید که بجهت انسالخ از رذایل صفات انسانی و اتصاف بصفات قلبی و روحانی حاصل میشود، و این حیات در مقابل ممات اختیاری است، چنانکه افلاطون الهی گفته است: «مَتَّ بِالْإِرَادَةِ تَحِیُّ بِالطَّبِیْعَةِ» و منزل این حیات عالم قدس و مفارقاتست، و این قسم از موت و حیات بنوع انسانی اختصاص دارد چنانکه مذکور گردید.

و قسم سوم حیاتی است که در برارخ مثالی و ملکوتی علوی یا سفلی بحسب حال هر مرده حاصل میشود چنانکه وارد است «کَمَا تَعِیْشُونَ تَمُوتُونَ وَ کَمَا تَمُوتُونَ تَبْعُونَ» یعنی بنحوی که زندگانی میکنید میمیرید و بنحوی که میمیرید مبعوث میشوید.

این حیات در مقابل ممات اضطراریست، که عبارت از قطع تعلق روح است از

بدن عنصری ظلمانی و بحکم «النوم اخ الموت» ، عالم خواب نمودار و انمودجی است از این موت «کما تنامون تموتون» ، و کما تستیقظون تبعثون» ، یعنی بنحوی که میخوابید میمیرید و بنحوی که بیدار میشوید مبعوث میشوید» تمام شد کلام آن محقق باندک اصلاحی و تغییری .

اشراق عرفانی

[بیان آنکه مراتب و درجات کشف صوری و معنوی بر مراتب موت ارادی مترتب میباشد]

بدانکه از برای موت ارادی چنانکه اشاره کردم مراتب متفاوت و درجات مختلفه است و همه مراتب و درجات کشف صوری و معنوی ، که در شارقات سابق باستیفای تمام بعد انکشاف و انجلا آمدند ، بر مراتب و درجات موت ارادی مترتب میشوند .

پس بعد از مرور از مراتب کلیّه کشف صوری و مراتب و درجات او باعتباری غیر متناهی و باعتباری - نود هزار ، ۹۰۰۰۰ - یا - چهار صد و بیست و چهار هزار ، ۴۲۴۰۰۰ - و یا غیر آنهاست چنانکه در همان شارقات بیان نمودم ، و در هر مرتبه فنائی و بقائی و محوی و اثباتی است .

ولی محو و فنا نسبت بمرتبه سابقه ، و اثبات و بقاء نسبت بمرتبه لاحقّه ، و هر لاحقّی از فنا و بقا اکمل و اقواست از سابقش ، تا منتهی شود ببقائی که جامع همه مراتب بقا ، و بفنائی که حاوی جمیع درجات فنا باشد. و در این مرتبه همه تعینات اشیاء از نظر سالک عارف ساقط گردد حتی تعین ذات عارف نیز از نظر عرفانش محو میشود ، پس در عین فنا باقی است و در عین بقا فانی .

و از برای اینکه فنا و بقا و محو و اثبات بر موت ارادی مترتبند بلکه بحسب حقیقت عین یکدیگر میباشدند ، و تفاوت ندارند مگر باعتبار مفهوم و عنوان در زبان عرفا از موت ارادی فنا و بقا و بمحو و اثبات تعبیر نموده اند .

[اشاره باین که مراد از فنا و بقا و محو و اثبات، موت ارادیست]

علاوه بر اینکه در لسان قرآن نیز این دو کلمه در معنای موت ارادی مستعمل شده اند، پس نباید در اطلاق و استعمال لفظ فنا و بقا و حش و استنکار و دهشت و استنکاف نمود بعد از آنکه مشخص شود که مراد از محو و فنا ارتفاع تعینات مادیّه و زوال نقصانات نفسانیّه (۱) و حصول عقل بسیط اجمالی و اتحاد با روح اعظم کلی و اتصال بوجود عقل مفارقی و سقوط کثرات و انیّات اشیا باشد کلاً یا بعضاً از نظر سالک خبیر و عارف بصیر «خذالغایات و اترك المبادی» نه اینست که ذات عارف بالکلیّه معدوم شود و با عین ذات معروف - حاشا و کلاً - که احدی از محصلین عرفا و غیر ایشان باین معنا قائل باشد، بلکه جماعتی از محققین ایشان بخلاف این معنی تصریح نموده اند، چنانکه در شارقات لاحقّه بسط تمام مذکور خواهد شد منتظر باش

شارقه عرفانیّه

[بیان تعاریف اقسام و انواع فنا و درجات بقای حاصل از این فنا]

بعضی از عرفا گفته است که : فنا عبارت از زوال تفرقه و تمیز است میان قدم و حدوث .

زیرا که چون بصیرت روح منجذب بمشاهده جمال ذات الهی شود، نور عقل که فارق میان اشیا است در غلبه نور ذات احدی مخفی و مستتر گردد، چنانکه انوار ستاره ها در نزد ظهور نور آفتاب که نیر اعظم است، پنهان و مستور میشوند، بحکم «قل (۲) جاء الحق و زهق الباطل» و «المحدث بالاقتران بالقديم لم يبق

۱ - باید توجه داشت که مراد از فناء در این مقام فنای علمی نیست کما زعم بعض اهل المعرفة، بل که مراد، فنای ذاتی و محو تعین مکانی است عیناً لاعلماً .

له اثرأ» .

نیز هستی سالک خبیر و عارف بصیر و جمیع کثرات در نزد پرتو تجلی ذات بالکلیّه از نظر عارف محو میشوند ، و این حالت را جمع نیز گویند ، زیرا که این تجلی جامع جمیع تجلیّات و شئون است که در مقامات سابقه حاصل گردیده است ، لهذا همه کثرات و اغیار از نظر عارف فانی میگردند و باقی نمیماند در نظر او مگر مشاهده جمال ازلی و ملاحظه جلال لم یزلی» تمام شد کلام او .

و بعضی دیگر از ایشان گفته است :

فنا عبارت از آنست که بواسطه استیلای ظهور هستی حق جلّ و علا بر باطن سالک صراط مستقیم بما سوای او شعور نماند ، و فناء فنا ، آنکه بآن بی شعوری نیز شعور نماند . و پوشیده نباشد که فناء فنا در فنا مندرجست .

زیرا که صفت فنا و موصوف آن از قبیل ماسوای حقّند ، پس شعور بآن منافی فنا باشد .

تا یکسر مو ز خویشتن آگاهی گر دم زنی، از ره فنا گمراهی
تمام شد کلام او .

و در نزد صاحب بصیرت بقایت ظاهر و روشن است که مراد ایشان بیان فنای کلی است که در نزد ایشان موسوم بفنای اکبر است ، والا سابقاً منکشف گردید که فنا بآن معنا که مذکور گردید مراتب غیر محصوره دارد .

[اشاره بمعنای سیر الی الله وسلوک بسوی حق مطلق بقطع منازل و طی درجات ...]

و در کتاب نفایس الفنون مذکور است که: از جمله حالات سالک مسالك حقیقت و معرفت فنا و بقاء است فناء عبارتست از نهایت سیر الی الله ، و بقاء عبارتست از بدایت سیر فی الله .

مرادش از نهایت سیر الی الله آنست که جهت قود ، و استعدادات و حیثیات نقصانات تعلّقات نفسانیّه بالکلیه مرتفع شود و بوجود روحانی امری و بحصول عقلانی مفارقی متّصف گردد ، زیرا که در این مرتبه همه کمالات وجودی بحسب

کمیت حاصل و همه نفسیات و تعلقات نفسانی زایل می‌باشد .

[اشاره بمعنای سیر فی‌الله و بیان معنای فنا]

و مرادش از سیر فی‌الله آنست که بعد از حصول وجود امری مفارقی سلوک در مراتب امری بحسب کیفیت و اشتداد حاصل آید تا تخلّق باخلاق ربّانی تحقق پذیرد ، چنانکه از خاتم نبوت «صلی‌الله علیه وآله وسلم» وارد است : «تخلّقوا باخلاق الله» و تسمیه این سیر ، سیر فی‌الله بجهت آنست که مراتب امر مرتبه مشیت نسانیه و صفات اضافیه است چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «ذوالعرش (۱) رفیع الدرجات» مراد از درجات ، مراتب صفات اضافیه و تنزلات صفات حقیقیه است زیرا که وجود امری مظهر همه اسماء صفاتست ، حقیقیه باشند یا اضافیه . و این معنا منافی نیست بآنچه که در شارقات سابقه محقق گردید که صفات حقیقیه در مبدأ اعلی ، عین ذاتند بلکه مؤید و مؤکّد آنست متفطن باش که دقیق‌المسلك و صعب‌المنال است .

و صاحب همان کتاب گفته‌است که : اختلاف اقوال عرفا در تعریف فنا و بقا مستند است باختلاف احوال سائلان که هر کس فراخور فهم و حال سائل خود جوابی گفته است ، و از بقا و فنای مطلق بسبب عزت آن کمتر تعبیر کرده‌اند . بعضی گفته‌اند : مراد از فنا ، فنای مخالفان و از بقا بقای موافقان است . و این معنا از لوازم مقام توبه نصوح است .

و بعضی گفته‌اند فنا زوال حظوظ دنیوی است و بقا بقای رغبت در آخرت . و این معنا لازم مقام زهد است .

و بعضی گفته‌اند : فنا زوال حظوظ دنیوی و اخروی است مطلقا و بقا رغبت بحق جل جلاله . و این معنا لازم صدق محبت ذاتی است .

و بعضی گفته‌اند : فنا نیستی است از اشیاء و بقا حضور با حق . و این معنا نتیجه

شکر است .

وصاحب عوارف گفته است : فنای مطلق عبارتست از اینکه هستی حق مستولی شود بر هستی بنده بنحوی که هستی بنده مستهلك شود در جنب هستی حق چنانکه مستهلك است نور چراغ در جنب نور آفتاب تمام شد کلام صاحب نفایس، چون از شواهد مدعی بود با وجود طولش نقل کردم .

[بیان معانی کلام مولای موحدان = و کمال توحیده الاخلاص له -]

واز برای اشاره باین مقام صدر محققین در شرح اصول کافی در شرح فقره و « کمال توحیده الاخلاص له » از حدیثی که از مشکات ولایت واردست فرموده اند که : درین کلام شریف اشاره است باینکه توحید مطلق تمام نمیشود مگر باخلاص ، یعنی خالص گردانیدن ملاحظه ماسوای، زیرا که عارف بصیر مادی که ملتفت است بسوی غیری در هنگام ملاحظه عظمت و جلال خداوندی . هنوز از مقام حق وصول دور و توحیدش از رسیدن بدرجه کمال قاصر است .

بلکه این معنی در نزد اهل بصیرت خالی از شرکی نمی باشد، اگر چه خفی باشد، لهذا گفته اند : کسی که بقدر خردله ای در دل او از ماسوای عظمت و جلال ذات اقدس مبدأ اعلی حاصل باشد، هنوز دل او مریض و مزاج عقلش علیل است ، بلکه در تحقیق حقیقت اخلاص معتبر است اینکه سالک عارف از انیت ذات خود نیز غایب شود یعنی در نزد ملاحظه عظمت و جلال خداوندی ذات خود نیز منظور و ملحوظ نباشد، بلکه مثل سایر اشیاء از نظر عرفانش ساقط گردد، و اگر ملاحظه ذات خود نماید ملاحظه کند از آنجهت که ملاحظه جمال و جلال حق است نه از آنجهت که متزین بزینت حق و متخلق باخلاق حق است اینست معنای کلام خاتم ولایت « علیه السلام » و : « کما توحیده الاخلاص له » تمام شد کلام آن محقق .

[نقل کلام شیخ اعظم ابوعلی سینا در تحقیق مقام فنای کلی از اشیاء]

و رئیس محققین در مقامات العارفین از کتاب اشارات (۱) بعد از بیان کیفیت سلوك و اشاره بمراتب فنا از برای اشاره باین مقام از فنا فرموده است: «ثم انه ليغيب عن نفسه ، فيلاحظ جناب القدس فقط، وان لاحظ (۲) نفسه فمن حيث هي لاحظة لامن حيث تزيينها وهناك للحق الوصول» .

یعنی بعد از انتقال از مقام سابق که در فصل سابق ذکر نموده است و آن مقام سابق اینست که از جمله مقامات سلوك آنست که سر سالک و باطن عارف ، بجهت ریاضات علمیّه و عملیّه مصفیّ شود از همه رذایل نفسانیّه بمنزله آینه که از همه کدورات مصقل و مصفیّ باشد، پس فایض شود براو انوار و آثار حق و مبتهج گردد بذات خود بجهت تزین او بزینت انوار و لمعات حق، پس در این حالت از برای اونظری است بسوی حق، ونظری است بسوی خود، پس هنوز آن سالک بمقام حق وصول نرسیده در مقام تردد و خودبینی میباشد ، وبکلی از شرک خفی خالص نمیباشد ، مقام دیگری از برای سالک حاصل میشود که در آن مقام ذات خود نیز از نظرش ساقط میشود ، وملاحظه نمیکند مگر عظمت وجلال حق جل وعلا را، واگر ملاحظه ذات خود نماید از آن جهت است که ملاحظه کننده حق است، نه از آن جهت است که ذاتش موجود است و متزین بزینت حق است. و این مقام مقام حق و وصول است نه مقام سابق، و این مقام آخر درجات سلوك از خلق بسوی حق است .

و بعد از این سلوك، سلوك دیگری است که آن را سلوك بالحق فی الحق گویند، وسفر بحق در حق نامند ، چنانکه اشاره کردم ، وشيخ نیز بیان فرموده اند ، واز برای تفهیم وتوضیح این مقامات نقل خواهم نمود .

و شارح محقق یعنی حکیم طوسی «قدس سره القدوسی» فرموده است که : منافاتی نیست در میانه غیبت از ذات ، ملاحظه ذات ، بیانش آنست که در مقام سابق

۱ - شرح اشارات چاپ جدید طهران ۱۳۷۹، جلد سوم الهیات ص ۲۸۶، ۲۸۷ .

۲ - فی نسخه ط ج د «لا من حيث هي بزینتها» .

ملاحظه ذات بجهت اینست که منتقش است بزینتی که از حق حاصل است ، پس درحقیقت مبتهج است بذات خود، وابتهاج بذات اگرچه بسبب حق باشد، اعجاب بذات وتوجه بذاتست ، پس گاهی توجه بذاتست ، وگاهی توجه بحق، لهذا شیخ بتردد حکم فرموده اند .

و اما درین مقام پس ملاحظه ذات بالعرض است نه بالذات ، زیرا که ملاحظه ذات بجهت اینست که متوجه است، نه بجهت اینست که ذاتست ، چنانکه ملاحظه آب از آنجهت که ابست درحقیقت ملاحظه ابوتست ، نه ملاحظه ذات آب ، مگر بالعرض وبالتبع . تمام شد کلام شارح محقق .

و از اینجهت است که شیخ در فصل تالی (۱) این فصل گفته است : « والتبجح بزینة الذات من حيث هي الذات ، وان كان بالحق تيه والاقبال بالکلیة علی الحق خلاص » .

یعنی ابتهاج بزینت ذات اگرچه حاصل باشد آن زینت ازحق و اگرچه شاعر نیز باشد که ازحق است، تحیر و ضلالت وتردد وحیرتست ، زیرا که ملتفت است به چیزی که غیر محبوب حقیقی و غیر مطلوب اصلی است ، باینکه غرض اصلی و غایت کلی از سلوک ، نجات از حیرت و ضلالت است .

لهذا فرموده است که : اقبالی کلی بسوی حق خلاص است، یعنی نجات یافتن از حیرت و ضلالت است، زیرا که در این صورت ریشه شرک خفی نیز از جویبار توحید و عرفان بکلی کنده میشود، و در این مقام درجات سیر الی الله یعنی سفر از خلق بسوی حق که درحقیقت درجات تخلیه و تزکیه است، بنهایت میرسد .

و در این حالت منکشف میشود از برای سالک خبیر و عارف بصیر حقیقت معنای کلام معجز نظام « لمن الملك اليوم (۲) لله الواحد القهار » .

واز برای اشاره باین مقام در صحیفه الهیه وارد است « فمن كان يرجو لقاء »

۱ - شرح اشارات ط جدید ۱۳۷۹ هـ . ق . ص ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۸۷ فی الاشارات والتبجح .

۲ - ص ۴۰ ، ی ۱۶ .

رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ (۱) بعبادة رَبِّهِ احدا» زیرا که حقیقت عبادت پروردگار سلوك بسوی او و طلب قرب اوست، چنانکه در حدیث معتبر وارد است «الصلاة معراج المؤمن» ، یعنی نماز نردبان مؤمن است .

وچنانکه در شریعت حَقِّهِ مقرر است که در هر عبادتی نیت تقرب معتبر است و بدون آن باطل است .

از تقرب طلب قرب و مراد از قرب حصول این مقام اعلی است بلکه معتبر است اینکه آن نیت منسوب بریائی و سَمْعَه نیز نباشد والا باتفاق آن عبادت محکوم بطلانست .

نمی بینی که در قبول عبادت، حضور قلب و خلوص نیت را ، شرط کرده اند چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «مخلصین (۲) له الدین» ، و در اخبار و آثار وارد است که تا حضور قلب نباشد عبادت مقبول نمیشود .

و مراد از حضور قلب آنست که در حال عبادت، جز عظمت، و جلال خداوندی چیزی منظور عابد نباشد ، بلکه همه اغیار حتی این نیت خود عابد نیز از نظرش ساقط گردد، والا ثمری در باطن و سر عابد نخواهد بخشید ، اگر ضرری حاصل نکند، لهذا در صحیفه الهیه وارد است: «قویل للمصلّین الذین هم عن صلوتهم (۳) ساهون الذینهم یراؤون ویمنعون الماعون» یعنی وای بر نمازکنندگانی که از نماز خود غافلند و بر کسانیکه ریا میکنند و بر کسانیکه منع میکنند زکات را .

و در نزد صاحبان بصیرت منکشف است که غفلت از عبادت، موجب غفلت از معبود است ، زیرا که عبادت نسبت شریفه است در میانه عابد و معبود، و از بینانست که غفلت از نسبت، موجب غفلت از منتسب الیه است ، ولی باید ملحوظ شود از آنجهت که نسبت است، نه از آنجهت که خود مطلوب بالذات است .

پس منکشف گردید که مقصود از آیه شریفه اشاره بکیفیت سلوك و نفی مطلق

۱ - م ۱۸، ی ۱۱۰ .

۲ - م ۹۸، ی ۴ .

۳ - م ۱۰۷، ی ۴ تا ۷ .

شریکست، جلی باشد یا خفی؟ و اینکه حق وصول و لقاء که عبارت از کمال قرب است وقتی متصور میشود که اغیار بالکلیّه حتی خود عارف نیز از نظر عرفانش ساقط گردند .

تا تو پیدائی خدا باشد نهان تونهان شو تا که حق گردد عیان

تنظیم مرام

[نقل کلام رئیس در مراتب و مقامات و اشاره آن متألّه عظیم بتمام مقامات]

بدانکه رئیس محققین در مقامات العارفین از کتاب اشارات فرموده است :
«العرفان متبع من تفریق و نفی و ترك و رفض ، معنی فی جمع هو جمع صفات الحق الذات المریده بالصدق الی واحد ثم وقوف» .

حکیم طوسی «قدس سره القدوسی» در شرح این کلام فرموده است که شیخ بزرگوار همه مقامات عارفین را در این فصل جمع کرده است، تقریر کلام و توضیح مرامش آنست که در نزد اهل بصیرت و عرفان، مقرر است اینکه تکمیل ناقصین به دو چیز متصور است یکی تخلیه و دیگری تخلیه ، چنانکه مداوای مرضی به دو چیز متصور است ، یکی تنقیه و دیگری تقویه . و گاهی تعبیر میکنند از تخلیه بترکیه و از تخلیه بتبصره .

و از برای هر يك درجات مختلفه و مراتب متفاوته است، اما درجات ترکیه و تخلیه پس بتفصیل در کلمات سابقه شیخ گذشت ، و در این فصل جمع کرده است در چهار مرتبه : اول تفریق، دوم نفی، سوم ترك، چهارم رفض .

تفریق، مبالغه در فریق است و آن جدا کردن چیزی است از چیزی که درمیانه آنها ترجیح نباشد، و ازین بابست «فَرَّقَ الشَّعْرَ» یعنی موها را از هم جدا کرد .

و نفی، حرکت دادن شیئی است تا جدا شود از آن ، چیزی که نسبت بآن ، حقیر شمرده شود، مثل گرد نسبت برخت و تعبیر از آن بلغت فُرس تکانیدن رخت و مانند آنست .

و ترك ، تخلیه و انقطاع از شیئی است .

و رفض ، ترك شییی است با اهماال و بی باکی .
 پس حقیقت عرفان ابتدایش جدا کردن عارف است ذات خود را از جمیع
 خصوصیات و اموری که باز میدارند او را از ملاحظه عظمت و جلال حق .
 بعد از آن تکاندن آثار آن اشیاست مثل میل و التفات بآنها از ذات خود تا
 مجرد از ماسوای حق کامل شود و اتصال بحق حاصل گردد .
 و بعد از آن ترك نمودن طلب کمال است از برای خاطر ذات خود، بعد از آن
 ترك نمودن ذاتست بالکلیه ، و عدم التفات است بسوی آن، مطلقا و اصلاً .
 بدانکه این چهار مرتبه که مذکور شده است مراتب تخلیه است و اما تخلیه ،
 پس درجات آن بزودی در فصل آینده مذکور خواهد شد .

[بیان درجات تخلیه و مراتب آن باجمال و اختصار]

و بیان آن درجات باجمال آنست که : هرگاه عارف بکلی از ذات خود منقطع
 گردد، و اتصال معنوی درمیانه او و محبوب حقیقی تحقق پذیرد، هر قدرتی را
 مستغرق در قدرت او می بیند به نحوی که هیچ مقدوری از حیطه آن خارج نیست ،
 و هر عملی را مستغرق و مستهلك در علم او دیده به نحوی که غایب نیست از او شیئی
 از اشیاء ، و هر اراده ای را مستغرق می بیند در اراده او که ابا نمی تواند نمود از او
 ممکن از ممکنات بلکه هر موجودی را می بیند ، که از او صادر است و از نزد او
 فایض است .

پس بحق می بیند آنچه را می بیند و بحق می شنود آنچه را می شنود و بحق
 میکند آنچه را که می کند و بحق میداند آنچه را میداند و بحق موجود و هست
 میشود .

پس متخلّق میشود در این حالت ، عارف بصیر، باخلاق خداوندی چنانکه از
 مشکات نبوت وارد است : «تخلّقوا باخلاق الله» .

و مراد از اخلاق خدا صفات اضافیه و تنزلات صفات حقیقیه اوست. اینست
 معنای کلام شیخ که عرفان ممعن است در جمع صفات حق از برای کسی که اراده
 کند حق را براستی .

بدانکه صفات حق اگرچه کثرت دارند بحسب مفهومات و عنوانات، ولیکن بحسب ذات و حقیقت عین یکدیگرند، پس بحسب وجود ذات، تفایر ندارند، بلکه همه بیک وجودند، چنانکه در کلام مجید وارد است «انما الهکم آله (۱) واحد» پس بغیر ذات صرف، و صرف ذات چیزی در نظر عارف واصل باقی نمی ماند در اینمقام اینست معنای کلام شیخ: «الی واحد» .

و اینست معنای کلام خاتم اوصیا «علیه التَّحَةُ والثناء» و «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» .

پس در آنمقام نه واصفی است در نظر عارف، و نه موصوفی، و نه سالکی، و نه مسلوکی، و نه عارفی، و نه معروفی. زیرا که ذات عارف و همه صفات حتی صفت عرفان نیز از نظر سالک ساقط گردیده اند، اینست معنای کلام او «ثم وقوف» تمام شد کلام شارح محقق باندک تغییری و تتمیمی .

و کلام آن محقق که بحق می بیند آنچه را که می بیند تا آخر اشاره است به حدیث مشهور قدسی که: نزدیک میشود بمن بنده من بکردن نوافل، تا اینکه دوست میدارم او را، و بعد از آنکه دوست داشتم او را، میباشم من بصر او، که باو می بیند، و سمع او که باو می شنود، و دست او، که باو میزند تا آخر حدیث .

و کلام او که در آنمقام نه واصفی است و نه موصوفی تا آخر اشاره است باینکه چون در آنمقام ذات عارف نیز از نظر ساقط میشود، پس واصفیّت و موصوفیّت و عارفیّت و معرفیّت، منتفی میشود نه اینست که ذات عارف معدوم شود، و یا عین ذات معروف شود، زیرا که وجود معدوم نمیشود چنانکه سابقاً محقق گردید، و معمولیّت، ذاتی معمول بالذات، و جاعلیّت، ذاتی جاعل بالذاتست، چنانکه در شارقات سابقه بحدانکشاف رسید و تخلف ذاتی شئی از جمله آن شئی از مستحیلاتست چنانکه سابقاً منکشف گردید .

علاوه بر این احدی از محققین عرفا و اساطین حکما و غیر ایشان تجویز اینمعنا نکرده اند، بلکه در نزد تأمل در کلمات ایشان خلاف ای معنی بنهایت ظاهر و منکشف

است بلکه بعضی از محققین تصریح نموده است باینکه احدی باینمنا قائل نیست و مقصود از این کلام تنبیه بر بطلان توهّمات فاسده جماعتی از مبتدئین و متقلّدین و بی‌خبران و بی‌چیزان از قواعد حکمت و عرفانست، در کلمات سابقه و مباحث ماضیه نیک تأمل نمای تا سر کلمات آن دو محقق بی‌نظیر بعد افکشاف آید و کالشمس فی رابعه النهار مشاهد و عیان گردد، و از برای تأکید مطالب سابقه شیخ بزرگوار در همان کتاب فرموده است :

«تنبیه - من اثر العرفان ، فقد قال بالثانی ، ومن وجد البرهان کانه لا یجده ، بل یجد المعروف به - فقد خاض لجة الوصول ، وهناك درجات لیست اقل من درجات ما قبلها اثرنا فیها الاختصار ، فانها لأیفهمها الحدیث ، ولا یشرحها العبارات ، ولا یکشف المقال منها غیر الخیال . ومن احب ان یتعرفها فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلین الی العین دون السامعین الاثر» .

حکیم الهی و عارف ربّانی سلطان محققین محمد بن محمد الطوسی «قدس سره القدوسی» در شرح این کلام فرموده است که : عرفان حالتی است از برای عارف نسبت بمعروف ، پس البته باید عرفان غیر معروف باشد، و کسی که غرضش از عرفان نفس عرفان باشد، البته موحد حقیقی نخواهد بود ، زیرا که اراده کرده کرده است با حق اول غیر حق اول را ، بلکه حق اول در این صورت مطلوب بالعرض و منظور بالتبّع خواهد بود، و نفس عرفان مطلوب بالذات و مراد بالذات ، چنانکه چنانکه در کلام شیخ گذشت.

و این حالت حاصل کسی است که مبتهّج باشد بزینت ذات خود اگر چه از جانب حق باشد . و اما کسی که عارف باشد بحق و غایب شود پس او در عین وجدان عرفان واجد آن نیست ، بلکه در حقیقت واجد نیست مگر معروف را ، و خاص نیست مگر در لجه وصول ، یعنی مستغرق است در دریای محیط وصول .

و در آنجا درجات دیگر است ، و آن درجات ، درجات تخلیه و تزین بامور وجودیه است که - نعمت الله - باشند و این درجات کمتر نیستند از درجات تخلیه که امور خلقیه و اوصاف عدمیه می‌باشند . زیرا که الهیات ، محیط و غیر متناهی

میباشند ، وخلقیات محاط ومنتناهی، بسوی اینمعنی اشاره است در کلام مجید الهی
«قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربّي ولو
جئنا بمثله مدداً» .

پس ارتقاء در آن درجات ، سلوك الى الله وسير الى الله است، و ارتقاء در این
درجات سلوك «فی الله» و سیر «فی الله» است، یعنی سلوك در «نعت الله» و اوصاف
اضافیه خداوند یگانه است، و مراد در سلوك نعت منتهی میشود بفنای در توحید
چنانکه در کلام شیخ گذشت .

[اشاره باینکه چیزی که پنهان و شانش مشاهد و عیان و نسبت بافکار عقول

غیب و مجهول است با الفاظ و عبارات آنرا نمی توان شناخت]

بدانکه تعبیر از این درجات با الفاظ و عبارات از دایره امکان بیرون است زیرا
که الفاظ و عبارات موضوعند از برای معانی که اهل لغات تصور کرده اند و حفظ
نموده اند تا در مقام تعلیم و تعلم بتذکر آن الفاظ و عبارات آن معانی معینّه در
اذهان حاصل شوند .

اما درجات و مقاماتی که نمیرسد بآنها مگر کسی که از ذات خود غایب شود
چه جای از قوای بدنش پس چگونه ممکن میشود که موضوع شوند از برای آنها
الفاظ و چگونه متصور میشود که تعبیر کنند از آنها عبارات تا تفهیم و تفهیم و
تعلیم و تعلم حاصل شود .

و همچنانکه معقولات مدرک نمیشوند باوهام و موهومات مدرک نمیشوند
بخیال و متخیلات مدرک نمی شوند بحواس همچنین چیزی که شانس اینست که
معاینه شود بعین الیقین محال است اینکه مدرک شود بعلم الیقین . پس واجب است
بر کسی که طلب کند آنرا باقامه برهان اینست بیان آنچه که شیخ بزرگوار در این
فصل ذکر نموده است، و وجه استثناء خیال در کلام شیخ :

«ولا يكشف عنها المقال، ، الا الخيال» آنست که در نمطِ دهم بیان خواهد

نمود که ذات عارف در حالتی که مشغول باشد بمشاهده عالم قدسی، گاهی مترائی

میشود در خیال او اموری که حاکی میباشند از آن مشاهدات بمحاکات بسیار بعید تمام شد کلام آن حکیم الهی و عارف ربّانی چون مؤید و مؤکد و متمم و مکمل مقامات سابقه بود با اشتغال بر ثمرات و فواید دیگر باین طول و بسط نقل نمودم.

تکمیل و تنمیم

[بیان اقسام کلیه فناء ذاتی و صفتی و اثری و فعلی و اشاره

باقسام تجلیات از ذاتی و صفتی و فعلی]

بدان ای طالب بصیرت که فنا اگرچه باعتبار خصوصیات و جزئیات مراتبش غیر متناهی است، ولی باعتبار عموم و کلیّات مراتبش منحصر در چهار قسم است: اول فنای در آثار است. و آن عبارتست از اینکه، تجلی آثار حق اول بنحوی بر سرّ سالک عارف مستولی و غالب شود که آثار اشیاء بلکه آثار خود بالکلیّه از نظر او ساقط گردند، پس بجز آثار حق آثاری نه بیند، و بجز آثار او آثاری، مشاهده ننماید.

دوم فنای در افعال است و آن عبارتست از اینکه تجلی افعال حق بنهجی بر سرّ سالک عارف مستولی و غالب شود که همه افعال اشیاء حتی افعال خود از نظر او ساقط گردند، پس همه افعال را مستغرق مستهلك بیند در افعال حق، بجز افعال او فعلی مشاهده ننماید.

سوم فنای در صفاتست و آن عبارتست از اینکه تجلی صفات حق جلّ و علا بنحوی بر بواطن سالک عارف مستولی شود که همه صفات اشیاء حتی صفات خود از نظر او ساقط گردند، پس همه صفات و نعوت را مستغرق و مستهلك بیند در صفات حق جلّ و علا، و بجز صفات و نعوت او صفاتی نه بیند و نعوتی مشاهده ننماید.

چهارم فنای در ذات است و آن عبارتست از اینکه تجلی جلال و کبریای احدیت صرفه و بساطت حقّه بنحوی بر بواطن و سرّ سالک عارف استیلا یابد و غلبه نماید که همه حقایق و انیّات اشیاء حتی انیّت و ذات سالک عارف و حتی عرفانش نیز از نظر شهودش ساقط و محو گردند، حتی شعور بمحو و فنا نیز از نظرش ساقط گردند،

پس منظور نباشد از برای او مگر انوار جمال ، و مشهود نباشد از برای او مگر عظمت و کبریای ذوالجلال جلّ جلاله ، و عظمت کبریاء و تعالی جَدّه و تقدّست اسماء الذی الیه معاد کل شیء و میعاد و الیه رجوع کل شیء و مصیره .
اینست حق حقیقت فنا و اینست قصوای درجات آن و اعلی مقامات آن که در اصطلاح اهل عرفان موسوم بفنای ذاتی و فنای اکبر و فنای از فناء و طمس کلی است متلطف باش .

و بدانکه بعد از طی مراتب و درجات تحلیه و وصول بمقام وقوف یعنی تخلّق باخلاق الله و تزین بنعوت جمالیّه و اوصاف جلالیّه و صفات اضافیه حق جلّ و علا فنای در توحید که قصوای درجات سلوک و منتهای مراتب عروج است حاصل میشود «رزقنا الله الوصول الیه و الزلفی لیدیه و التخلّق باخلاقه الکریمه و اوصافه الجمیلة بحق خاتم النبوة و آله الکرام و البررة»
و از برای اشاره باین مقامات از مشکات نبوت وارد است «اعوذ بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منك .

اول اشاره بفنای در افعال است ، دوم بفنای در صفات ، سوم بفنای در ذات و بسوی سوم یعنی فنای در ذات اشاره است کلام مولای متّقیان : «یا من دلّ علی ذاته بذاته» ، و کلام سیّد ساجدین «بک عرفتک و انت دللتنی علیک» و کلام مولای متّقیان و «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» و غیر اینها از کلمات معدن حکمت و معرفت که در نزد صاحب بصیرت از حدّ شماره افزونست .

بدانکه این مقام را مقام جمع و مقام عین الیقین نیز گویند ، و مقامی است در فوق این مقام که او را فرق بعد از جمع ، و صحو بعد از محو و بقای بعد از فنا و مقام حق الیقین گویند ، و بیانش با بسط وجه در نزد شرح فقرات شریف خواهد آمد ، منتظر باش .

لامعة عرفانية

ایبان معانی محو واثبات و اشاره بوجوه فرق بین فنا و بقا و محو و اثبات

فرق بین طمس و محق و سحق و غیر اینها از اصطلاحات

بدانکه محو و اثبات متقاربنند از جهت معنی با فنا و بقا، و صاحب نقایس الفنون گفته است که : محو در اصطلاح عرفا ، عبارتست از ازاله وجود بنده و اثبات اشاره بتحقیق آن بعد از محو محو و محو انیّات مضافند بمشیّت ازلی و متملقند باراده لم یزلی « یمحو الله ما یشاء ویثبت و عنده امّ الكتاب » .

و محو را سه درجه است : ادنی و آن محو صفات ذمیمه و احوال سیئه است، و وسطی و آن محو مطلق صفاتست حمیده و ذمیمه، و قصوی و آن محو ذاتست و در مقابل هر محوی اثباتی است .

و معنای فنا و بقا و محو و اثبات بیکدیگر نزدیک است، و فرق میانه محو و فنا و اثبات و بقا آنست که بقا بعد از فنای ذات صورت بندد ، و اثبات لازم نیست که بعد از فنای ذات بود ، چنانکه اثبات اخلاق مرضیه و اعمال حسنه بعد از محو ذمائم اخلاق و سیئات اعمال اصحاب تزکیه و ارباب تخلیه را حاصل است، و همچنین فنای افعال و صفات بکلی حاصل نشود مگر بعد از فنای ذوات و محو آن موقوف نیست بر محو ذات .

پس محو و اثبات از فنا و بقا اعمّ است، چه فنا و بقا را استعمال نکنند مگر در محو بشریّت و اثبات ربوبیّت. و در معنای محو چند لفظ دیگر استعمال کنند همچو سحق و محق و طمس .

و بعضی میان این الفاظ فرق کنند ، و گویند مراد از محق محو اعیان و صفاتست و مراد از سحق محو عین ذات و مراد از طمس محو آثار صفات و ذات . تمام شد عبارت صاحب نقایس الفنون .

[اشاره بعدم صحبت فرق مذکور]

بدانکه بعد از تأمل در تحقیقات سابقه و بیانات متقدمه منکشف میشود در نزد صاحبان بصیرت و فطنت که فرقی که درمیانه فنا، و بقا و محو و اثبات بیان نموده است خلاف واقعست، زیرا که محقق گردید که فنا، و بقا را نیز مراتب مختلفه و درجات متفاوته است، و منحصر در فنای ذات نیست. بلکه در افعال و صفات نیز حاصل میشود، چنانکه بیسط تمام بیان نمودم، و اشاره نمودم که هرفنائی مستلزم بقائی است، بلی فنای کلی در صورتی متحقق میشود که محو بشریّت و اثبات ربوبیّت بنحو کلیّت حاصل شود، و بعد از این مرتبه از فنا، بقای کل صورت می‌بندد. و اثبات نیز چنین است اگر مراد محو کل و اثبات کل باشد، چنانکه بعضی از برای اشاره بمقام محو کلی گفته‌اند مقام محو انیّت.

«که داند این رموز و این معما»

و این مقام را فقر محض و عبودیّت مطلقه نیز گویند و حدیث شریف «الفقر فخری» که از مشکات نبوت وارد است اشاره باین مقام است، و حدیث «الفقر کاد ان یکون کفراً» یعنی: فقر نزدیکست اینکه کفر باشد، ممکن است اینکه نیز اشاره باین مقام باشد، زیرا که فقر در اصل لغت ستر و پوشیده است.

و منکشف گردید که در این مقام همه اشیا حتی انیّت ذات عارف نیز از نظر شهودش مستور میباشد و تعبیر بلفظ «کاد» بجهت سرعت ترتّب - محو - و شدت ارتباط فرق است بجمع، که مقام شهود و انکشاف همه اشیا است بحیثیتی که مشاهده آنها حاجب از مشاهده حق و مشاهده حق حاجب از مشاهده آن اشیا نباشد و بمعنای لطیف دیگر از برای تعبیر بلفظ «کاد» از نزد شرح فقرات حدیث شریف اشاره خواهم نمود، بلکه ممکن است که حدیث «الفقر سواد الوجه فی الدارین» نیز اشاره باین مقام باشد.

[اشاره بمعنای حدیث - الفقر سواد الوجه فی الدارين -]

زیرا که مراد از وجه ، تعین ذات عارف ، و تعین صفات و افعال اوست ، و مراد از سیاهی وجه انظلام و استتار اوست در نزد قهر عظمت و جلال وجه حق. و مراد از دارین دنیا و آخرت .

یعنی : حقیقت فقر آنست که سر عارف، واله جمال ازلی و مقهور جلال لم یزلی شود بحیثیتی که تعین دنیوی و اخروی او بالکلیه از نظرش مستور و ساقط گردند .

پس منکشف گردید که فرقی نیست درمیانه فنا و بقا و محو اثبات مگر باعتبار معنا و مفهوم ، پس حقیقت محو حقیقت فنا و حقیقت فنا حقیقت محو و مراتب هر يك مراتب دیگری است . چنانکه وجود و تشخص در نزد فحص و برهان بحسب ذات و حقیقت عین یکدیگرند و مغایرتی ندارند مگر باعتبار معنی و مفهوم، متفطن باش و غنیمت شمار .

حکمة نبویّة و لمعة معرفيّة

بدانید ای صاحبان بصیرت و معرفت و ای طالبان حکمت و حقیقت که اطلاع بر احوال هدایت آثار انبیای عظام و اولیای کرام ملاحظه کیفیت سلوک و رفتار ایشان در ارتقای مدارج و معارج عرفان و ایقان از بدایت احوال تا زمان بعثت ایشان، و از زمان بعثت تا زمان رحلت و انتقال ایشان بجوار حضرت احدیت - جلّت عظمته - سخت معین است بر ادراک اینمطالب شریفه و مسائل غامضه و بر تصدیق بر حقیقت و حقیقت این لمعات ایمانیّه و اشراقات عرفانیّه که بیسط تمام برشته تقریر کشیدم و بسلك تحریر در آوردم ، خصوصاً احوال خیر مآل سید اوصیاء و خاتم اولیاء امیر مؤمنان «علیه آلاف التحية والثناء» که در کتب احادیث و اخبار مذکور است و از آن جمله در وقت مناجات با ربّ الأرباب غش فرموده بی حس

و حرکت می افتادند بنحوی که خیال می کردند که بعالم بقا رحلت فرموده اند ،
و نبود این معنی مگر بجهت اینکه روح قدسیش بکلیّه قوی و جنودش بملاء اعلی
منجذب میشد و ذات شریفش دردربای بیکران مشاهده جمال ازلی و ملاحظه عظمت
و کبرای لم یزلی مستغرق و مستهلك میگردد و گویا زبان حالش باینمقام مترنّم
بود .

تا در طریق عشق تو من ، جان فشان شدم

بی جان، شدم ولیک، جهان درجهان شدم

ز اندم که باختم دل و جان در قمار عشق

از هر چه عقل فرض کند بیش از آن شدم

تا در فنا زهستی خود نیست آمدم

در عالم بقا بخدا جاودان ، شدم

و از آن جمله مروی است که در هنگام اشتغال بنماز پیکان را از پای مبارکش
بیرون کشیدند اصلاً مطلع نگردید و نبود این معنی مگر بجهت اینکه در وقت
رازونیا با پروردگار خود چنان غرق محیط فنا بود که از انیت و ذات خویش
بیز غایب و غافل میگردد، و خصوصاً احوال خاتم انبیا «علیه آلاف التحية والثناء»
پیش از بعثت و بعد از بعثت و خصوصاً ملاحظه کیفیت معراج آن حبیب حضرت
عزت و صدر نشین مسند خلافت و نبوت که در کتب احادیث و اخبار مسطور است ،
و از برای توضیح و تنبیه غافلین و بجهت رفع استبعاد و استنکار جاهلین شمه ای از
اخباری که در کیفیت معراج آن حبیب حضرت عزت وارد است نقل میکنم .

[نقل باره یی از احادیث معراج حضرت ختمی مثاب]

از آن جمله در کتاب حیات القلوب مذکور است که بسند صحیح از امام جعفر
صادق «علیه السلام» مرویست در ضمن حدیث طویلی که حضرت رسالت «صلی الله
علیه وآله» فرمودند که : پروردگار من مرا ندا فرمود که ای محمد - دست
خود را بگشای تا بگیری از آن آبی که از ساق راست عرش من میریزد، پس آبی

از عرش ریخت و دست راست خود را پیش داشتم و آب را گرفتم ، پس ندا رسید باین آب روی خود را بشوی تا آنکه چون انوار عظمت و جلال مرا مشاهده نمائی باک و مطهر باشی، و دست راست و چپ خود را تا مرفق بشوی که میخواهی بدستهای خود کلام مرا بگیری ، و با تری که بماند سر و پای خود را تا کعب مسح کن .

اما مسح سر برای آنست که میخواهم دست رحمت بر سرت کشم و برکت خود را بر تو فرو فرستم ، و مسح پاها برای آنست که میخواهم ترا بمکان چند بالا برم که کسی پیش از تو پا بآنجا نگذاشته است و بعد از تو کسی پا بآنجا نخواهد گذاشت . پس ندا رسید که ای «محمد» روب جانب - حجر الاسود - کن که در مقابل تست و بعد در حجابهای من ، مرا بزرگی یاد کن و «الله اکبر» بگو .

حضرت صادق «علیه السلام» فرمود که باین سبب مقرر شد که افتتاح نماز بهفت تکبیر بکنند، زیرا که حجابها - هفت حجاب - بود و هر مرتبه ای که آنحضرت تکبیر می گفت يك حجاب را طی می کرد و چون سه حجاب را طی کرد بدریائی از دریا های نور رسید و باین سبب مقرر شد که سه تکبیر افتتاح را پیایی بگویند و دعا بخوانند ، پس دو تکبیر دیگر را پیایی بگویند و دعا بخوانند ، پس دو تکبیر را پیایی بگویند و دعای توجه بخوانند، چنانکه حضرت رسول باذان واقامه و هفت تکبیر افتتاح هفت آسمان و هفت حجاب عظمت و جلال را طی نمود و بمقام قرب و مخاطبه کریم ذوالجلال رسید .

ونماز «معراج مؤمن» است و مؤمن کامل نیز چون تکبیرات هفت گانه را بگوید حجب ظلمانیّه که بسبب خطاها و علایق دنیا میان او و حق تعالی بهمرسیده مرتفع میگردد و بمقام قرب و خطاب با جناب رب الارباب میرسد .

پس حق تعالی بآنحضرت فرمود که اکنون بمقام قرب و وصال من رسیدی پس نام مرا ببر، آنحضرت گفت: «بسم الله الرحمن الرحيم» و باین سبب در اول حمد - بسم الله - مقرر شد ، پس ندا کرد آنحضرت را که مرا، حمد، کن گفت «الحمد لله رب العالمین» و در خاطر خود گفت شکرا حق تعالی فرمود بار دیگر مرا نام ببر چون از خود چیزی بخاطر گذرانیدی پس بار دیگر نام مرا یاد کن ،

گفت : «بسم الله الرحمن الرحيم» و باین سبب در اول سوره نیز، بسم الله ، مقرر شد، پس ندا رسید که سوره «قل هو الله احد» را بخوان چنانکه بر تو فرستاده ام که آن سوره مشتمل است بر نعت و صفت من و نسبت من با خلق من، چون سوره توحید را خواندم ندا رسید که برای عظمت من خم شو و دست بر زانوهای خود بگذار و بسوی عرش من نظر کن، چون چنین کردم نوری از انوار عظمت و جلال حق مشاهده کردم که مدهوش شدم، و به الهام الهی گفتم «سبحان ربی العظیم و بحمده» یعنی بپاکی یاد میکنم پروردگار عظیم خود را و بحمد و شکر او مشغولم. چون این ذکر را خواندم اندکی بحال خود باز آمدم و دهشت نفس من تسکین یافت تا آنکه بالهام خدا هفت مرتبه این ذکر را گفتم تا بحال خود باز آمدم ، و باین سبب مقرر شد که این ذکر در رکوع مکرر خوانده شود، پس ندا رسید که سر بردار ، چون سر از رکوع برداشتم صدای ملائکه را شنیدم که تسبیح و تهلیل و تحمید حق تعالی میگفتند ، پس گفتم : «سمع الله لمن حمده» .

و چون نظر بجانب بالا کردم نوری عظیمتر از نور اول مشاهده کردم که مرغ عقلم پرواز کرد و دهمتم از اول زیادتیر شد، پس از دهشت آنحال نزد ملک ذی الجلال بسجده افتادم و روبزمین تذلل نهادم و برای علّو آنچه مشاهده کرده بودم بالهام خداوند اعلی هفت مرتبه گفتم : «سبحان ربی الاعلی و بحمده» .

و هر مرتبه که این ذکر را می گفتم قدری از دهشت و حیرت خود را کمتر یافتم، تا آنکه از حالت حیرت باز آمدم و بکمال معرفت حق فایز گردیدم، پس سر از سجده برداشتم و نشستم تا مرا از آن دهشت و حیرت و گرانی انوار عظمت استراحتی حاصل شد، پس بالهام حق باردیگر بجانب بالا نظر کردم و نوری از آن انوار رباینده تر مشاهده کردم و باز بی اختیار نزد خداوند قهار بسجده افتادم و باز هفت مرتبه «سبحان ربی العظیم و بحمده گفتم» ، و چون قابلیت انوار مرا زیاد شده باردیگر سر برداشتم و اندکی نشستم و بسوی آن انوار نگریستم، باین سبب دو سجده مقرر شد و نشستن بعد از دو سجده سنّت شد، پس برخاستم و باردیگر بخدمت پروردگار خود به بندگی ایستادم، و ندا از جانب ربّ العزت در رسید که باردیگر

سوره حمد را بخوان، چون خواندم ندا رسید که سوره «اَنَا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» را بخوان چون خواندم ندا رسید که این سوره مشتملست بیزرگواری تو، و اهل بیت تو تا روز قیامت.

پس باز رکوع و سجود کردم چنانکه در رکعت اول بجا آوردم و چون خواستم برخیزم از جانب حق ندا رسید که ای - محمد - یاد کن نعمتهای مرا برخود و نام مرا ببر پس بالهام حق تعالی گفتم: «بسم الله، وبالله، ولاله الا الله، والاسماء الحسنی کلّها» و چون شهادتین گفتم حق تعالی فرمود که: صلوات فرست برخود و بر اهل بیت خود، گفتم: «صلی الله علی وعلی اهل بیتی» پس خدا بر من و اهل بیت من صلوات فرستاده چون نظر کردم صفهای ملائکه و ارواح پیغمبران را دیدم که در عقب من کشیده اند پس ندا رسید که سلام کن بر ایشان گفتم: «السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته» پس فرمود ای «محمد» منم سلام و تحیت و رحمت، وبرکات توئی و امامان بعد از تو، پس مأمور شدم که بجانب چپ التفات نکنم، و اول سوره که بعد از «قل هو الله احد» شنیدم «اَنَا اَنْزَلْنَاهُ» بود، و چون نماز معراج دو رکعت بود باین سبب، در دو رکعت اول شك و سهو نمی باشد، و این نماز ظهر بود و اول نمازی بود که بر آنحضرت واجب شد.

[بیان تطبیق مراتب محو، وفناء، بنابر بعضی از احادیث معراج]

و در کتاب حیاة القلوب از سلمان فارسی - رض - مرویست که خاتم انبیاء فرمود که چون در شب معراج مرا بآسمان اول بردند، قصری دیدم از نقره سفید که دو مَلَك بر در آن قصر ایستاده بودند جبرئیل را گفتم که از ایشان بپرس که این قصر از کیست؟ چون پرسید، گفتند از جوانی است از فرزندان هاشم، و چون بآسمان دوم رفتم در آنجا قصری از طلای سرخ دیدم، نیکوتر از قصر اول، و بر در آن قصر دو مَلَك ایستاده بودند، جبرئیل را گفتم از ایشان بپرس که این قصر از کیست؟ گفتند: از جوانی است از فرزندان هاشم.

و چون بآسمان سوم رفتم قصری دیدم از یاقوت سرخ و دو مَلَك دیدم که

برادر آن قصر ایستاده بودند جبرئیل را گفتم که از ایشان پرسید که این قصر از کیست ؟ گفتند از جوانیست از بنی هاشم ، و چون بآسمان چهارم رفتم قصری دیدم از درّ سفید و دو مَلَك دیدم که برادر او ایستاده بودند، جبرئیل را گفتم از ایشان پرسید که این قصر از کیست ؟ گفتند از جوانیست از فرزندان هاشم، و چون بآسمان پنجم رفتم قصری دیدم از درّ زرد و برادرش دو مَلَك دیدم، جبرئیل را گفتم از ایشان پرسید که این قصر از کیست ؟ گفتند از جوانیست از فرزندان هاشم ، و چون بآسمان ششم رفتم قصری دیدم از مروارید تر برادرش دو مَلَك دیدم ایستاده، جبرئیل را گفتم که از ایشان پرسید که این قصر از کیست ؟ گفتند از جوانیست از بنی هاشم، و چون بآسمان هفتم رفتم قصری دیدم از نور عرش خدا و برادر قصر دو مَلَك ایستاده بودند ، جبرئیل را گفتم که از ایشان پرسید که این قصر از کیست ؟ گفتند از جوانیست از فرزندان هاشم، پس از آنجا بالا رفتم و پیوسته از نور بظلمت و از ظلمت بنور میرفتم تا بدرخت «سدرۃالمنتهی» رسیدم و در آنجا جبرئیل از من جدا شد گفتم : ای خلیل من، در چنین مکانی مرا تنها میگذاری ؟ جبرئیل گفت بحق آن خداوندی که ترا براستی فرستاده است که اینمکان که تو طی کردی هیچ پیغمبر مرسل و ملک مقرب باینمکان نیامده است و مرا یارای آن نیست که از این بالاتر بیایم و ترا بربّ العزّت می سپارم .

پس از آنجا بدریای نور افتادم و امواج عظمت و جلال مرا از نور بظلمت و از ظلمت بنور افکند تا مرا بازداشت خداوند رحمان در ملکوت خود در آنمکان که میخواست ، پس مرا ندا کرد که ای «محمد» بایست در خدمت من، چون ندای حق را شنیدم برخود بلرزیدم و از خود تهی گردیدم، پس باردیگر از ملکوت ندا رسید که ای «احمد» گفتم : «لَبَّيْكَ رَبِّي وَسَعْدِيكَ» اینك بندهٔ توام و در خدمت تو ایستاده‌ام ، پس ندا رسید که خداوند عزیز تو را سلام میرساند . گفتم اوست سلام و از اوست سلام و بسوی او بر میگردد سلام، پس باردیگر ندا رسید که ای «احمد» کرا در زمین خلیفهٔ خود گردانیدی ، گفتم بهترینزایشان را که پسرعمّ منست برایشان خلیفه گردانیدم، پس ندا رسید که ای «احمد» کیست پسرعمّ تو؟

گفتم : پروردگارا تو بهتر میدانی «علی بن ابی طالب» را خلیفه خود گردانیدم پس هفت مرتبه از ملکوت اعلی ندا رسید که ای احمد با «علی بن ابی طالب» نیکو سلوک بکن و حرمت او را رعایت کن، پس ندا فرمود که نظر کن بجانب راست عرش چون نظر کردم دیدم که بر ساق عرش نوشته است که خداوندی بجز من نیست و شریک ندارم و «محمد» رسول من است و او را قوت بخشیدم به «علی» ای احمد نام ترا از نام خود اشتقاق کرده ام منم خداوند محمود حمید و توثی محمد، و نام پسرعم ترا از نام خود اشتقاق کرده ام ، منم خداوند اعلی و اوست «علی» ، ای «ابوالقاسم» برگرد هدایت کننده و هدایت یافته ، نیک آمدی ، و نیک رفتی ، خوشا حال کسیکه بتو ایمان آورد و ترا تصدیق نماید، پس بدریای نور افتادم و موجهای آن دریا مرا فرود آورد، و چون به جبرئیل رسیدم نزد «سدره المنتهی» جبرئیل گفت ای خلیل من خوش رفتی و خوش آمدی ، چه گفتی و چه شنیدی ؟ من آنچه گفتنی بود باو گفتم و آنچه نهفتنی بود نهفتم .

پس با جبرئیل برگشتیم و با آسمان هفتم رسیدیم به جبرئیل گفتم که از آن دو ملك پیرس که آن جوان هاشمی کیست که این قصر را از برای او مقرر کرده اند پرسید گفتند «علی بن ابی طالب» است، و همچنین در آسمانهای دیگر .

و در کتاب حیاة القلوب در ضمن حدیث طویلی از علی بن موسی الرضا «علیه السلام» مرویست که حضرت رسالت فرمودند که چون در شب معراج بهجابهای نور رسیدم جبرئیل گفت پیش رو ای محمد و خود ایستاد، گفتم ای جبرئیل در چنین وضعی از من جدا میشوی عرض کرد ای محمد این مقام منتهای حدیست که خداوند عالم برای من مقرر کرده است اگر از این مقام تجاوز نمایم بالهای من مبسوزد ، پس مرا در دریای نور غوطه دادند و در بحار الانوار خداوند جبار شنا کردم تا رسیدم بآنجا که خدا میخواست که مرا بآنجا بالا برد از علو ملك خود. و در همان کتاب از حبیب سجستانی مرویست که از امام محمد باقر «علیه السلام» پرسیدم از تفسیر آیه «ثم دنی (۱) فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» فرمود : ای حبیب، یعنی نزدیک شد حضرت رسالت بجناب حق جل و علا بقرب معنوی و بسیار

تزدیک شد پس بود بقدر دونیم کمان یا نزدیکتر ، پس خدا وحی فرستاد باو در آنمقام بلند آنچه خواست ، ای حبیب رسول خدا چون فتح مکه نمود خود را در عبادت حق جلّ و علا تعب میفرمود برای شکر نعمتهای او، پس روزی سیارطواف نمود و علی بن ابی طالب «علیه السلام» با او بود . چون تساریکی شب ایشان را فروگرفت از برای سعی - بجانب «صفا» رفتند و چون از صفا، فرود آمدند نوری ایشان را فروگرفت که کوههای مکه همه از آن نور روشن شدند و دیده های ایشان از آن نور خیره گردید و دهشت عظیم ایشان را عارض شد و چون بجانب بالا رفتند حضرت رسول سر بجانب آسمان بلند کرد و دو - انار - در بالای سر خود دید و دست بلند کرد و هردو گرفت، پس ندا رسید که ای محمد، اینها از میوه های بهشتند و حرامند مگر بر تو و وصیّ تو علی بن ابی طالب، پس یکی را آنحضرت تناول فرمود و دیگری را علی بن ابی طالب ، پس جبرئیل آنحضرت را با آسمان برد تا نزدیک - سدرة المنتهی - رسیدند و خود ایستاد و با آنحضرت عرض کرد که پیشرو که من یارای آن ندارم که از اینمقام پیشتر بیایم، و چون آنحضرت به سدرة المنتهی، نظر کرد دید که شاخهای آندرخت بزیر عرش رسیده و دور عرش را فروگرفته در این هنگام نوری از انوار عظمت و جلال خداوند جبّار با آنحضرت تجلّی نمود که دیده اش از دهشت آن نور بازماند، پس حق تعالی دلش را محکم گردانید و دیده اش را قوت و نور دیگر بخشید تا آنکه از آیات پروردگار خود دید آنچه دید و از خطابه های پروردگار خود شنید آنچه شنید .

و در ضمن حدیث طویلی را وی از حضرت صادق «علیه السلام» پرسید که چرا تسبیح در دور کعت آخر بهتر است از قرائت حمد؟ ، فرمود بجهت اینکه در دور کعت آخر نوری از انوار عظمت الهی بر آنحضرت جلوه کرد که آنحضرت را دهشتی عارض شد و گفت : «سبحان الله، والحمد لله، ولا اله الا الله والله اکبر» و باین علت تسبیح از قرائت افضل باشد .

و بسند معتبر مرویست که از امام موسی «علیه السلام» ، پرسیدند که چرا هفت تکبیر در افتتاح نماز سنت شده است، و چرا در رکوع «سبحان ربّی العظیم و بجمده» میگویند و در سجود «سبحان ربّی الاعلا» میگویند؟ فرمودند خداوند عالم آسمانها

را هفت آفریده است و زمینها را هفت آفریده است و حجابها را هفت آفریده است، و چون رسول خدا «صلی الله علیه و آله» بمعراج رفت و بمرتبه قاب قوسین رسید، و یک حجاب از حجابهای هفتگانه گشوده شد یکمرتبه الله اکبر گفت و همچنین هر یک حجاب که گشوده میشد یکمرتبه الله اکبر میگفت، تا اینکه هفت حجاب از او گشوده شد و هفت مرتبه الله اکبر گفت و چون نماز معراج مؤمنست، لهذا در اول نماز مقرر کرده اند که هفت مرتبه الله اکبر بگویند تا حجابهایی که بسبب بعد او از جناب مقدس گردیده از پیش او برداشته شود، و چون رسول خدا «صلی الله علیه و آله» بعد از رفع حجابها انوار عظمت و جلال حق جلّ و علا بردش جلوه کرد اعضایش بلرزید، و بر رکوع افتاد و گفت: «سبحان ربّی العظیم و بحمده» و چون سر از رکوع برداشت نوری از آن نور عظیمتر بر او جلوه کرد پس بسجود افتاد و گفت «سبحان ربّی الاعلا و بحمده» و چون هفت مرتبه این ذکر را گفت دهشتش ساکن گردید، و باین سبب مقرر گردید که این ذکرها در رکوع و سجود گفته شوند.

و شیخ طوسی بسند معتبر از «ابن عباس» روایت کرده است که رسول خدا فرمود که خداوند عالم بر من پنج خصلت عطا فرمود، و علی را نیز پنج فضیلت عطا فرمود. مرا کلمات جامعه داد و علی را علوم جامعه، و مرا پیغمبر گردانید. و علی را وصی من گردانید، و بمن کوثر بخشید. و باو سلسبیل بخشید، و بمن «وحی» عطا کرد. و به علی «الهام» عطا کرد. و مرا با آسمان برد و درهای آسمان و حجابها را برای او گشود که او بسوی من نظر میکرد و من بسوی او نظرمیکردم.

پس آنحضرت گریست، عرض کردم پدر و مادرم فدای تو باد، چرا گریه میکنی، فرمود ای پسر عباس، اول سخنی که خداوند عالم با من گفت این بود که هان ای محمد نظر کن بزیر پای خود نظر کردم دیدم که حجابها شکافته شده و درهای آسمانها گشوده شده و علی را دیدم که سربسوی آسمان کرده و بسوی من نظر میکند پس علی با من سخن گفت و من با او سخن گفتم و پروردگار من با من سخن گفت عرض کردم یا رسول الله چه سخن با تو گفت؟ گفت: فرمود ای محمد گردانیده ام علی را وصی تو و وزیر تو و خلیفه تو بعد از تو. اعلام کن او را که

اینک سخن ترا می شنود .

پس من در همانجائی که در خدمت پروردگار خود ایستاده بودم آنچه فرمود به علی گفتم و علی مرا جواب گفت که قبول کردم و اطاعت تو نمودم. پس خداوند عالم امر فرمود ملائکه را که بر علی سلام کنند و همه براو سلام کردند، و علی جواب سلام ایشان گفت ، و ملائکه را دیدم که شادی میکردند بجواب سلام او، و هیچ گروهی از ملائکه نگذشتم مگر اینکه مرا تهنیت و مبارکباد گفتند برای خلافت علی، و با من گفتند ای محمد بخداوندی که ترا براستی فرستاده است سوگند که شادی بر جمیع ملائکه داخل شد باینکه خداوند عالم پسرعم^۳ ترا خلیفه^۴ تو گردانید، و دیدم که حاملان عرش الهی سرها بزیرافکنده بودند و بجانب زمین نظر میکردند. گفتم : ای جبرئیل ، چرا حاملان عرش اعلی سرها از منازل رفعت بیرون کرده بسوی زمین نظر میکنند، عرض کرد ای محمد هیچ ملک از ملائکه نماند که بسوی علی نظر نکرد در اینوقت از روی طرب و شادی مگر حاملان عرش که ایشان الحال از جانب خداوند ذوالجلال مرخص شدند که بسوی آنحضرت نظر کنند. و چون بزمین آمدم آنچه دیده بودم علی مرا خبر داد، پس دانستم که بهر مقامی که من رفته بودم حجب را برای علی گشوده بودند که اونیز دیده بود .

و بسند معتبر دیگر از موسی بن جعفر «علیه السلام» مرویست که رسول خدا فرمود که در شب معراج بدرختی رسیدم که مثل آندرخت در عظمت و بهجت ندیده بودم و بر هر شاخ آن و بر هر برگ آن و بر هر میوه آن ملکی بود و نوری از انوار خداوند عالم آندرخت را احاطه کرده بود .

پس جبرئیل گفت : این درخت سدرۑ المنتهاست که پیغمبران پیش از تو از این مقام تجاوز نمیتوانستند کرد و حق تعالی بمشیت خود ترا از این مقام خواهد گذرانید تا بنماید بتو آیات بزرگ خود را . پس مطمئن باش بتأیید الهی و ثابت قدم باش تا کامل گردد برای تو کرامتهای خدا و برسی بجوار قرب حق تعالی، پس بتأیید ربّانی بالا رفتم تا بزیر عرش الهی رسیدم و از آنجا پرده سبزی برای من آویخته شد ، وصف آن در نور و ضیا و حسن و بها نمیتوانم کرد، پس در آن پرده درآویختم و آن پرده مرا بالا کشید تا پرده دار خلوتخانه^۵ قدس گردیدم و در

حرمسرای عزت ببال رفعت پرواز کردم تا بمرتبه‌ای رسیدم که صداهاى ملائکه را نمى‌شنیدم و از خود تهی گردیدم و جمیع ترسها و بیمها از دلم بیرون رفت و یاد غیر خدا از دلم برطرف شد و نفسم بقرب الهی ساکن گردید، و شادیا و سرورها در دل خود یافتم و چنان خیال غیر خدا از دلم بیرون رفته بود که گمان کردم که همه خلایق مرده‌اند. پس زمانی حقتعالی مرا مهلت داد تا بخود باز آمدم و از حیرت و دهشت رهائی یافتم و بتوفیق الهی چشم سر را بستم و دیده دل را گشودم و بدیده دل ملکوت آسمان و زمین را میدیدم چنانکه خداوند عالم فرموده است «ما زاع البصر وما طفی (۱) لقد رأى من آیات ربّه الکبری» و بدیده دل بقدر تکرّ سوزنی از انوار جلال حق مشاهده نمودم، و از نوری که هیچ دل را تاب دیدن آن نیست و هیچ عقل را یارای فهمیدن آن نیست» تا آخر حدیث.

و بسند معتبر از ابن عباس مرویست که: رسول خدا فرمود که چون مرا بآسمان بردند، بهیچ آسمانی نگزاشتم مگر اینکه ملائکه از من سؤال کردند از حال «علی بن ابی طالب» و گفتند ای «محمد» چون بدنیا برگردی علی و شیعیان علی را از ما سلام برسان و چون بآسمان هفتم رسیدم و از آنجا گزاشتم و جمیع ملائکه مقربان و جبرئیل از من جدا شدند، و من تنها بتوفیق ربّانی رفتم تا بحجابهای پروردگار خود رسیدم و داخل سراپرده‌های عزّت گردیدم و از حجابی بحجاب دیگر میرفتم، از حجاب عزّت و حجاب قدرت و حجاب بها و حجاب کرامت، و حجاب کبریا و حجاب عظمت و حجاب نور و حجاب وقار و حجاب کمال تا آنکه هفتار هزار حجاب را بقدم قدرت ربّانی و توفیق سبحانی طی کردم و ببال اقبال در حریم قدس پرواز کردم تا بحجاب الجلال رسیدم و در آن خلوتخانه خاص بقدم عبودیت و اختصاص ایستادم و با پروردگار خود مناجات کردم و آنچه خواست بمن وحی نمود و هر چه از برای خود و علی سؤال کردم همرا بمن عطا فرمود و مرا در حق شیعیان و دوستان علی وعده شفاعت نمود» تا آخر حدیث.

[اشاره به وجوه اسراری که در احادیث معراج و معارفی که از اخبار

عروج حضرت ختمی مرتبت مستفاد می‌گردد]

تأمل کنید ای صاحبان بصیرت و تعمّقی نمائید ای طالبان معرفت و تفکّر
نمائید ای قاصدان عروج مدارج و معارج حکمت و حقیقت در بحار معانی و مضامین
این انوار معرفت و حکمت که از معادن نبوت (۱) و ولایت و از ینابیع عصمت و
طهارت مأثورند تا منکشف شود در نزد شما حقیقت موت ارادی و مراتب و درجات
آن و حقیقت محو و فنا و اثبات و بقاء مراتب و درجات آنها و مدارج و معارج آنها ،
و بعد انکشاف آید و کیفیت سلوک مسالک معرفت و حکمت ، و امتیاز یابد کیفیت
سفر از خلق بسوی حق و سفر بحق در حق و سفر از حق بسوی خلق ، و منکشف شود
نیز در نزد شما حقیقت کشف صوری و مراتب آن و حقیقت کشف معنوی و درجات
آن که در شارات سابقه به بیانات شافیه بعد انکشاف آمدند و ظاهر گردد حقیقت
وحی و الهام و مراتب آنها و حقیقت نبوت و ولایت و درجات آنها و منکشف گردد
سرّ معنای کلام خاتم اوصیا «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» ، و سرّ معنای کلام
خاتم انبیاء «لی مع الله وقت لا یسعی منه ملک مقرب ولا نبیّ مرسل» و سرّ کلام
ایشان که ذکرش موجب تطویلست و بهر یک در موضع و مقام خود اشاره کرده‌ام، و
منکشف شود نیز در نزد شما لیم - غشی - که در نزد نزول وحی الهی عارض آن
مظهر اسم جامع خداوندی میشد، و با وجود این همه معارف و حقایق و رموز و دقایق
چه بسیار از اسرار حدیث شریف کمیل بن زیاد که مقصود بالذات از تمهید این
لمعات و شارات و غرض اصلی از تقویم این تحقیقات و اشارات شرح آنموجبی از
معانی و دقایق آن و کشف شمه‌ای از رموز و اسرار آنست، نیز از این انوار معرفت

۱ - باید دانست که احادیث معراج بواسطه اشتمال بر معارف الهیه از احادیث صعب

و مستعصب و در نزد کسانی که در معارف الهیه و عرفان، راجل و یا کم بهره‌اند ، این اخبار از
مشابهات سنت بحساب آمده است .

که از معادن حکمت مأثورند بحد انجلا وانکشاف آمده کالشمس فی رابعة النهار
مشاهد و عیان خواهد گردید، لهذا باین بسط و تفصیل نقل نمودم اخذکن و غنیمت
شمار «الحمد لله ملهم انوار الحکمة والمعارف».

شارقة عرشية

[در بیان معنای توحید و معرفت یکتایی حق و انواع و اقسام آن]

بدانکه توحید را مفهومی است و حقیقتی و عنوانی است ، و مصادیقی و اقسامی
است و مراتبی :

اما اول پس میگویم که کلمه توحید مصدر باب -تفعیل- است ، و این باب
گاهی بمعنای نسبت مستعمل میشود یعنی افاده میکند نسبت دادن فاعل این باب
مصدر مجردی را که این باب از او مشتق است بسوی مفعولش مثالش فسقه ، است
یعنی نسبت داد فسق را بسوی او.

پس بنابراین توحید شئی نسبت دادن وحدتست بسوی آن شئی و وحدت در
لغت عرب بمعنای انفراد است چنانکه صاحب مجمع البحرین گفته است: «الواحدة
بالفتح ، الانفراد» و در لغت فرس بمعنای یگانگی است ، پس ملخص معنای توحید
انعان است بوحدانیت شیء و تصدیق بیگانگی او، چنانکه از باقر علوم اولین و
آخرین در توحید ابن بابویه مرویست که فرمودند: «الاحد الفرد المتفرد ، والاحد
والواحد بمعنی والتوحيد الاقرار بالوحدة ، والوحدة الانفراد» یعنی : احد ،
فرد متفرد را گویند، واحد، و واحد، بیکمعنی میباشد، و توحید اقرار بوحدیت
و وحدت بمعنای انفراد است و تعریف وحدت چنانکه در علم کلی از علم الهی بیان
نموده اند ، بودن شیء است غیر منقسم از آن جهت که غیر منقسم است، و تنقید بحیثیت
از برای داخل کردن واحد غیر حقیقی بمعنای اعم است ، مثلاً زید منقسم نیست از
آن جهت که فردی از افراد انسانست، و باین اعتبار واحد است اگرچه منقسم است
باعتبار اینکه مرکب از ماده و صورت ، و ملئثم از جنس و فصل است و باین اعتبار
کثیر است. و اگر این قید در تعریف وحدت مأخوذ باشد لازم می آید که اطلاق واحد
صحیح نباشد مگر بر ذات اقدس مبدأ اعلی و مگر بر واحدی که مبدأ اعداد است .

وبطلان اینمعنی غنی از بیان و مستغنی از بیسته و برهان است علاوه بر این تبیان محکم البنیان و حجت شدید الارکان قائم است بر اینکه وحدت مساوق وجود بلکه عین وجود است بحسب ذات و حقیقت و غیراوست باعتبار معنا و مفهوم چنانکه در میانه علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و تشخیص و مانند آنها از عوارض وجود از آن حیثیت که وجود است و وجود ثابت و محقق است .

پس هر موجودی واحداست، بهجتی یا از همجهاست. و کثرت مقابل وحدتست و تعریف آن از تعریف وحدت در نزد تأمل ظاهر میشود ، اگرچه مقتضای انصاف و وجدان آنست که تصور معنای وحدت و کثرت از بدیهیات بلکه مقتضای فحوص و تحقیق آنست که تعریف وحدت و کثرت ممکن نیست مگر بتعریفات لفظیه که مقصود بالذات از آنها اخطار و احضار معانی است در اذهان نه در تحصیل معنای غیر حاصل چنانکه در شارقه اولاً بیان نمودم . زیرا که تعریف وحدت مشتمل است بر انقسام که در معنای کثرت مأخوذ است و تعریف کثرت نیز مشتمل بر معنای وحدت است زیرا که کثرت عبارت از انقسام بوحدتست .

[اشاره بآنکه تعاریف وحدت و کثرت و غیر اینها از مفاهیم عامه، از معانی

و مفاهیمی هستند که در نفس بارتسام اولی حاصل آیند]

پس تعریفات وحدت و کثرت اگر تعریفات حقیقیه باشند و دور لازم می آید بخلاف اینکه آن تعریفات لفظیه باشند، زیرا که در تعریفات لفظیه اصل معنی حاصل و مقصود بالذات اخطار ببال و احضار در اذهانست. پس در حقیقت توقف و احتیاج نیست تا دور متصور باشد لهذا مقرر داشته اند که در تعریفات حقیقیه باید معرف اجلی و اعرف باشد از معرف و در تعریفات لفظیه تعریف باخفی را جایز دانسته اند.

و از این جهت است که رئیس محققین در الهیات شفا فرموده است «وما اعسر علينا ان نقول فی هذا الباب شیئاً» ، یعنی چه بسیار مشکل است که در باب تعریف وحدت و کثرت چیزی بگوئیم که مشتمل بر دور نباشد .

و محقق طوسی قدس سره القدوسی، در امور عامه تجرید فرموده است «ولا يمكن تعريفها الا باللفظ» بدانکه واحد یا نفس واحداست، و یا شیء واحد، چنانکه

موجود یا نفس موجود است، و یا شیء موجود .

اول آنست که اورا حقیقتی و معنایی سوای وحدت نباشد، و واحد باین معنا دو قسم است یکی وحدتی است که مبدأ اعداد است باین معنی که بانضمام مثل آن، یا امثال آن، باو مراتب اعداد حاصل میشوند، و دیگری واحد بوحدت حقّه و بسیط ببساطت صرفه است. مراد از وحدت حقّه و بساطت صرفه آنست که هیچ نحوی از انضای کثرت در او متحقق نباشد حتی کثرت از جهت وجود و از جهت نقص و تمام. و این قسم از وحدت مختصّ ذات اقدس واجب الوجود بالذاتست چنانکه در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد که ذات اقدس او صرف حقیقت وجود و حقیقت صرفه وجود است، و تعبیر از این معنی بتوحید بمعنای احدیّت است، و کلام معجز نظام «قل (۱) هو الله احد» اشاره باین توحید است (۲) چنانکه در کلام معجز نظام «ولم یکن له کفواً احد» اشاره بتوحید در الهیّت و واجبیت است و «الله الصمد» اشاره است باینکه صاحب ماهیّت نیست، زیرا که هر صاحب ماهیّت اجوف است یعنی در مرتبه ذاتی خالی از موجودیّت و تحصیل است، لهذا گفته اند هر صاحب ماهیّت ممکن و هر ممکن زوج ترکیبی است و صمد چیزی است که اورا جوف نباشد یعنی مصمد و میان پُر باشد. و برهان هر چیز بحسب خودش است. پس صمدیّت در واجب الوجوب بالذات عبارتست از اینکه مرتبه ذاتی عین موجودیّت و تحصیل باشد و تمام حقیقتش صرف وجود و وجود صرف باشد.

و یا اشاره است باینکه مبدأ همه اشیا و قیوم جمیع موجوداتست اگر مراد از صمد «سیّد محتاج الیه» باشد. بدانکه واحد بمعنای شیء واحد نیز دو قسم است حقیقی و غیر حقیقی دوم آنست که معانی متعدده مشترك باشند در معنایی از معانی که جهت وحدت آن معانی متعدده باشد. اگر جهت وحدت جنس باشد آن امور را واحد بالجنس گویند مثل انسان و فرس که مشترکند در معنای حیوانیّت. و اگر

۱ - س ۱۱۲، ی ۲ و ۴ .

۲ - لفظ - هو - اشارت است به ذات منسوب به کمال التوحید نفی الصفات عنه، چه آنکه متعلق احدیّت در این جا مقام بطون و خفای ذاتست نه ذات متجلی در مرایب صفات و اسماء .

نوع یا فصل باشد آن امور را واحد بالنوع گویند مثل زید و عمرو که مشترکند در معنای انسانیت . و اگر نسبت باشد واحد بالمناسبه گویند مثل نسبت نفس ببدن و نسبت پادشاه بمملکت که متحدند در تدبیر .

و اگر محمول یا موضوع باشد واحد بالمحمول و واحد بالموضوع گویند مثل اتحاد زید و عمرو در کاتب و یا اتحاد کاتب و ضاحک در انسان ، قسم اول یعنی حقیقی آنست که جهت وحدت عارض امور متعدده نباشد بلکه ذات موضوع بعینها جهت وحدت باشد نه امر خارج و منقسم میشود واحد حقیقی باینمعنا بواحد جنسی و واحد نوعی و واحد عددی یعنی واحد شخصی . و ازینناست که واحد شخصی از آنجهت که واحد شخص است ، منقسم نمیشود مثل سایر اقسام واحد ، ولیکن گاهی از جهت دیگر قابل تکثر و انقسام خارجی میشود بالفعل یا بالقوه .

مثال اول مرکبات خارجیّه است از معدنیّات و نباتات و حیوانات و مثال دوم کمیّات متصله است از جسم تعلیمی وسطوح و خطوط و معروضات آنها از آنجهت که معروضند از برای آنها .

و گاهی قابل نمیباشد مگر قسمت ذهنیه را خواه اصلاً قابل اشاره حسیّه نباشد ، مثل مجردات از عقول و نفوس ، و یا قابل اشاره حسیّه باشد مثل نقطه یا بالعرض مثل سایر اعراض جسمانیّه . و همه مذکورات بسائط خارجیّه و مرکبات ذهنیه اند .

[اشاره بمعنای اصطلاحی توحید نزد حکما و متکلمان اسلام]

بدانکه آنچه که بیان نمودم از معنای توحید در حقیقت معنای عرفی و لغوی توحید است . و در اصطلاح اسلامیّین از حکما و متکلمین بلکه در اصطلاح محدثین از اصحاب ائمه اطهار «علیهم السلام» توحید عبارتست از مجموع معارف و عقایدی که متعلق بذات و صفات خداوند یگانه باشند از تصدیق بموجودیّت و وحدانیّت او و تصدیق باتّصاف او بصفات حقیقیّه و صفات اضافیّه و صفات سلبیّه و تصدیق باینکه صفات حقیقیّه بلکه صفات سلبیّه عین ذات اقدسند . و باینکه کثرت ذات اقدس محال است مدرك عقول و اذهان باشند . و باینکه حقیقت او در اعلی مراتب

تجرد است ، و مانند اینها از سایر مقاصد و معارفی که متعلق بذات و صفات مبدأ اعلی باشند و توحید باین معنی در مقابل عدل گفته میشود .

و عدل عبارتست از مجموع معارفی که متعلق بافعال مبدأ اعلا باشند از اینجهت که افعالند مثل ارسال رسل و انزال کتب و بعث انبیا و نصب اوصیا و تشریع شرایع حقه و نوامیس الهیه و حشر اجساد و نشر ارواح و ابقای ارواح بعد از مفارقت از ابدان و ایجاد ملکوتات از اسفل و اعلا و مانند آنها ، و گاهی بهمه معارف خواص متعلق بذات و صفات مبدأ اعلی باشند و یا بافعال متقنه و محکمه او علم توحید گویند .

و در اصطلاح حکمای الهی بمعنای اخص و ربوبیّات نامند ، و گویا این معنی بجهت آنست که افعال مبدأ اعلی بصفات اضافیه او برمیگردند چنانکه در شارقات سابقه بیان نمودم .

و در کتاب اسرار التوحید تعریفات بسیاری از برای معنای توحید از عرفا نقل نموده است و از برای اینکه این وجیزه از آن تعریفات خالی نباشد بعضی از آنها اشاره مینمایم .

[اشاره بتعاریف توحید در لسان محققان عرفا و اکابر از صوفیه]

از آنجمله بعضی گفته اند : توحید اثبات قدم و اسقاط حدوث است . و بعضی گفته اند : توحید جدا کردن قدم است از حدوث . و بعضی گفته اند : توحید اسقاط اضافات است . و بعضی گفته اند : توحید اثبات ذات یگانه است که از برای او اولی و آخری نباشد . و بعضی گفته اند : توحید اثبات ذاتی است که نه وصفی باشد او را و نه نعتی . و بعضی گفته اند : توحید نفی فعل و اثبات فاعل است . و بعضی گفته اند : توحید محو آثار بشریّت و تجرد الوهیّت است . و بعضی گفته اند : توحید بقای حق و فنای ماسوی است . و بعضی گفته اند : توحید مشاهده عاید است ذات معبود را . و بعضی گفته اند : توحید مشاهده کثرت است در عین وحدت ، و مشاهده وحدت است در عین کثرت ، یعنی در عین کثرت بینی وحدت بین باشد و در عین وحدت بینی کثرت بین باشد .

و بعضی گفته اند : توحید تمیز حق است از خلق و فانی گردانیدن خلق است

در حق. و در نزد تأمل صادق، اکثر این تعریفات متقاربتند در معنی و مقصود و در حقیقت مابین یکدیگر نیستند اگر چه باعتبار معنی و مفهوم تفایر دارند. و ممکن است که بعضی اشاره بمقامی از مقامات توحید باشد و بعضی بمقام دیگر چنانکه در نزد بیان مقامات توحید این معنی و معانی این تعریفات نیز منکشف خواهد شد بخصوص در نزد شرح فقرات حدیث شریف - منتظر باش -

اشراق عقلی

بعد از شناختن عنوانات و تعریفات توحید بحسب هر اصطلاحی میگویم در کشف اسرار حقیقت توحید که در اشراق سابقه محقق گردید که حقیقت هر شیء وجود آن شیء است، و نیستند ماهیات اشیا مگر حکایات و عنوانات از حقایق وجودات و انبیات وجودات. و نیز منکشف گردید که حقیقت وجود بعینها حقیقت وحدت و حقیقت وحدت بعینها حقیقت وجود است. و نیز بعد انکشاف آمد که حقیقت وجود بعینها حقیقت نور است یعنی ظاهر است بنفس خود مظهر است مر غیر خود را. پس هر حقیقت وجودیه منکشف است از برای ذات خود در مرتبه ذات خود بانکشاف حضوری اشراقات و انکشاف از برای ذات خود در مرتبه ذات خود بعینه انکشاف وحدت ذات اوست از برای او بانکشافی که مطلب «ماهو» و مطلب «هل هو» عین یکدیگر باشند. پس هر حقیقت وجودیه از آن جهت که حقیقت وجودیه است عین توحید و موحد و موجود بوحدتست چنانکه علم هر مجردی بذات خود عین علم و معلوم است و تفایری متحقق نیست حتی تأملی [تعملی] و اعتباری مگر باعتبار مفهومات.

[اشاره بآنکه مرتبه اعلاى توحید، شهود حق اول است ذات خود را

در حالتی که وجود او اتم و اعلی و اکمل مراتب توحید است

و توحید در سایر مراتب و مشاهد وجودی مکوس

و مرایا و مظاهر توحید حق اولست جلّ جلاله]

از اینجا ظاهر میشود که توحید ذات اقدس واجب الوجود بالذات مرذات خود را صرف توحید و توحید صرف و اکمل و اقوای مراتب توحید و اظهر

واجبالاتی درجات توحید و اجلّ و اعلاّی اقسام توحید است ، و سایر درجات مراتب توحید عکوس و فروع و رشحات و لمعات اخواء و انوارند از آن توحید بالذات چنانکه نسبت سایر مراتب وجود بوجود صرف که تمام حقیقت واجب‌الوجود بالذاتست همین نسبت است .

و همچنین توحید فیض اول که در سیر بدایاتی و نهاییاتی حقیقت خاتم مراتب و درجات نبوتست مرذات خود را اقوا و اکمل و اجلا و اظهر است نسبت بسایر مراتب توحید و هکذا فیهکذا . ولیکن در این مقام لطیفه‌ایست الهیه و دقیقه‌ایست ربوبیه و آن اینست که توحید علت مفیضه معلول بالذات و مفاض بالذات خود را در مرتبه ذات علت مفیضه عین توحید ذات علت فیاضه است . یعنی توحید ذات علت مفیضه بعینه توحید مفاض بالذات است باجمال اعتباری و بتفصیل باعتبار دیگر . بلکه در عین اجمال تفصیل و در عین تفصیل اجمال است زیرا که وحدت او که عین وجودش است جامع جمیع وحدات وجوداتست چنانکه مقتضای صرافت و فوق التمامیّت و مؤدای اتمیّت و اشدیّت است بنحو اعلی و اقدس و بنهیج اقوی و اکمل ، یعنی : بنحوی که قاذح در احدیت صرفه و بساطت حقّه نباشد .

پس انکشاف وحدت ذاتش بعینه انکشاف همه وحدات وجودات مفاضه است ولی بنحوی از اجمال و جمع در تحقق و موجودیّت نه بنهیج تفصیل و فرق در تحصیل و فعلیّت مگر تفصیلی که منافی اجمال و فرقی که منافی جمع نباشد . و حصول اینمعی در مرتبه‌ای بجهت آنست که تحقق جمعیّت و شدت در وحدت و وجود لازم دارد حصول همه‌عنوانات و حکایات آن وجودات و وحدات را که در نزد عرفا موسوم باعیان ثابته و در عرف حکما مسمّات بماهیّاتند در آن مرتبه از وجود یعنی بوجود آن مرتبه از وجود موجودند نه بوجودات خاصّه خود .

پس حقیقت آن مرتبه از وجود ، مظهر و مجلاست از برای آن ماهیّات و مفهومات و محضر و مرئی است از برای آن عنوانات و حکایات ، خواهی بگو وجود مرتبه‌ای از وجود که اکمل و اقوای همه موجوداتست وجود ذهنی و وجود ظلی است نسبت با نفعانی و ماهیّات نه وجود خارجی و وجود اصیل ، چنانکه معانی ذهنیه و صور عقلیه در نزد قائلین باتحاد عاقل و معقول بوجود قوه عاقله موجودند نه بوجودات خاصّه خود . پس آن وجود نسبت با آنها وجود ذهنی و وجود ظلی و مظهر و مجلا

و محضر و مرآتست نه وجود خاص .

بدانکه همین معنا یعنی اتحاد عاقل و معقول در تعقل اشیاء و ماهیات مقتضای برهان محکم البیان و حجت شدید الارکان و مذهب و معتقد اساطین حکمای الهیین و مذاق و مشرب اعظم عرفای محققین است. و در نزد جمهور نیز که بارتسام معانی ذهنیه و صور عقلیه قائلند آن معانی و ماهیات بوجودات خاصه خود موجود نیستند بلکه بوجود کیفی موجودند .

مثلاً ماهیت آتش در ذهن بوجود آتش موجود نیست بلکه بوجود علمی کیفی موجود است بنابر قاعده ارتسام ، و بوجود قوه عاقله موجود است بنابر قاعده اتحاد . ولیکن بنای اصل مدعی بر اتحاد عاقل و معقولست . پس همه صور عقلیه و معانی ذهنیه بوجود قوه عاقله موجود است نه بوجود خاص خود و نه بوجود کیفی علمی عرضی .

[اشاره بستر علم واجب باشیاء قبل از ایجاد بطلمی جمعی

و اجمالی در عین کشف تفصیلی]

از اینجا منکشف میشود در نزد صاحبان معرفت و حکمت حقیقیه و حقیقت علم واجب الوجود بالذات باشیاء قبل از ایجاد آن اشیاء چنانکه مقتضای براهین عقلیه و حجج نیره و مستفاد از دلایل نقلیه و شواهد سمعیه بلکه از ضروریات اسلامیّه و بدیهیات ایمانیّه است .

و از جهت عدم تفتّن بآن قواعد براهینیه جماعتی علم سابق بر ایجاد اشیا را انکار نموده علم ذات اقدس مبدء اعلا را باشیاء مقصور بمرتبه ایجاد ساخته زاید بر ذات اقدس دانسته اند که مرتبه ذات تقدم دارد بر مرتبه فعل و از مراتب واقع بلکه اصل واقع و حقیقت واقع است .

پس اگر علم باشیاء در آن مرتبه ثابت نباشد جهل باشیاء ثابت میشود اگر در میانه علم و جهل ایجاب و سلب ثابت باشد، چنانکه مقتضای فحص و تحقیق بلکه مقتضای بداهت و وجدان است، زیرا که مراد از جهل، جهل بسیط است نه جهل مرکب . و یا نه علم ثابت شود و نه جهل اگر در میانه آنها عدم و ملکه ثابت باشد. و در هر دو صورت جهت نقصی و قسوه و حیثیت قصوری و استعدادی در ذات اقدس متحقق

میشود، و این معنی مستلزم ترکیب بلکه تجسیم است.

زیرا که از بینات است در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه که حیثیت نقض وعدم وجهت قوه و امکان بعینها حیثیت تمام و وجود وجهت تحصیل و وجود نمیتواند شد والا اجتماع نفیضین لازم می آید، چنانکه مکرر در این وجیزه شریفه بیان نموده ام، و مطلق ترکیب منافی وجوب وجود است چنانکه در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد. چه جای اینکه از جهت قوه و فعلیت باشد که موجب جسمیت نیز میباشد، زیرا که قوه و استعداد از لوازم بلکه از مقومات هیولای اولی است و هیولای صورت جسمیه تحقق نمی پذیرد چنانکه در جای خود محقق و مبرهن است.

[بیان قاعده مسلمة نزد اکابر از ارباب معرفت که واجب بالذات واجب

من جمیع الجهات والحیثیات]

بدانکه از اینجاست ظاهر میشود در نزد حاذق محقق و بصیر مدقق که باید واجب بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات باشد چنانکه موروث از فیلسوف اعظم ارسطاطالیس و سایر اساطین حکمت و معرفت است، یعنی باید جهت امکانی و حیثیت امتناعی در ذات اقدس متحقق نباشد، بلکه باید همه جهاتش جهت وجوب وجود و همه حیثیاتش حیثیت تأکد وجود باشد.

و در شارقات سابقه نیز باین قاعده شریفه که اصل اصیل و رکن رکین است در مقاصد ربوبیه و معارف حقیقیه اشاره نمودم. عجب است از بعضی از متبحرین مشایخ (۱) و فضلا که در بعضی از کتب و رسائل خود گاهی استدلال میکند بر اینکه علم سابق

۱ - بگمان نگارنده مراد از بعضی از متبحرین فضلا و مشایخ سمید قمی است که در شرح اربعین در مقام شرح حدیث عمران صابی تصریح است که در موطن ذات علم باشیاء (از باب عدم جواز تعلق علم بمعدوم) منتفی است و شاید مراد قاضی این باشد که در مقام ذات و مرتبه لاتعین هستی اعتبار کثرت و تمییز اگرچه تعین علمی و امتیاز مشاهده غیر می باشد ملفات است و مقام ظهور اشیاء بوجود جمعی الهی، مرتبه احدیت و مشهد تفصیل مشاهده و ظهور حقایق بظهور فرقانی مقام احدیت و عالم اسماء و صفات و موطن اعیانست که :

«او بسر ناید زخود، آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست»

برایجاد در مرتبه ذات ممتنع الحصول است . غافل از اینکه اینمعنی موجب ترکیب ذات اقدس واجب الوجود بالذات موجب انتفاء انکار او است . پس استدلال بر امتناع علم سابق بر ایجاد در حقیقت استدلال بر انکار واجب الوجود بالذات است . پس چنین استدلال در حقیقت توهّم باطلی و خیال فاسدی خواهد بود .

و گاهی متمسّک میشود باینکه جهل ضد علم است . پس اگر علم باشیا عین ذات اقدس و سابق بر ایجاد اشیا باشد ، لازم می آید که از برای او ضدی در واقع ثابت باشد ، و لازم باطل است زیرا که محال است اینکه از برای ذات اقدس ضدی متحقق باشد . غافل از اینکه در میانه علم و جهل تقابل ایجاب و سلب است چنانکه مقتضای برهان و وجدان است . و یا تقابل عدم و ملکه است از باب تنزل و مماشات والا ندیده ام در کتاب کسی که قائل باشد باینکه در میانه علم و جهل بسیط تقابل عدم و ملکه باشد نه تقابل تضاد ، بلی در میانه علم و جهل مرکب یعنی اعتقاد مطابق واقع و اعتقاد غیر مطابق واقع تقابل تضاد متحقق است .

و اگر مراد از تضاد مطلق تنافی باشد لازم می آید که ذات اقدس در مرتبه ذاتی واجب الوجود نیز نباشد یعنی لازم می آید که وجوب وجود بلکه نفس وجود نیز عین ذات نباشند زیرا که در میانه وجوب وجود و امکان و امتناع و در میانه وجود و عدم تنافی متحقق است و لازم می آید که تجرّد و بساطت نیز عین ذات نباشند ، زیرا که تجسّم منافی تجرّد و ترکّب منافی بساطت است .

خلاصه کلام لازم می آید که در مرتبه ذات محکوم بهیچ حکمی از احکام حتی باینکه حقیقتی از حقایق و ذاتی از ذوات است نیز نتواند شود . و فوضیحت و شناخت این معنی غنی از بیان و مستغنی از بیّنه و برهانست . و حال اینکه بر این تقدیر نیز ترکیب در ذات متحقق میشود ، زیرا که متنهای مطلب بر تقدیر تضاد بنا بر هر دو احتمال آنست که مرتبه ذات از هر دو خالی باشد ، پس یا جهت امکانی در ذات متحقق میشود و یا جهت امتناعی و هر دو مستلزم ترکیبند چنانکه گذشت . و غافل از اینکه علم مثل عوارض وجود از آن جهت که وجود است عین وجود است چنانکه مرّة بعد اولی و کرة بعد آخری ، در این وجیزه شریقه بیانات شافیه محقق و منکشف گردیده است ، و شناختی که از برای وجود مراتب شدیده و ضعیفه ، و درجات کامله و ناقصه است . پس از مراتب علم نیز مراتب شدیده و درجات کامله و ناقصه است

پس در واجب الوجود، واجب الوجود بالذات است و در هر جواهر مجرد جواهر مجرد و بنا بر اینکه در علم حصولی تعقل بارتسام باشد از کیفیات نفسانیّه است.

اینانکه علم مثل اصل وجود دارای مراتب و مظاهر شدید

و ضعیف و درجات مقول بتشکیک است و در مقام

سریان در ماهیات عین معانی

جوهری و در مقام ذات

نه جوهر است و نه عرض

و بنا بر سریان نور شعور و ادراک در همه موجودات چنانکه مقتضای فحص و برهان و مؤدای کشف و عرفان و مستفاد از مشکات نبوت و ولایت است، در جواهر جسمانیّه جوهر جسمانی و در مقولات عرضیه مقوله عرضی، یعنی در کمیّات کم است و در کیفیات کیف، و در اینیات این است و در وضعیات وضع و هکذا و از بینات است که در بعضی از این صور ضدی از برای او متصور میتواند شد نه در همه صور. زیرا که باتفاق در تضاد یکی از موضوع یا محل معتبر است، پس چگونه از برای علم مطلقا ضدی متصور میتواند شد، باینکه بعضی از مراتب او واجب الوجود است و بعضی جواهر مجرد که قایمند بذوات خود نه بمحال و نه بموضوعات، پس حقیقت علم از آنجهت که حقیقت علم است یا شیئی از اشیا تضاد ندارد مثل حقیقت وجود. و باعتبار اتحادش با طایفه ای از ماهیات در بعضی از مراتب و مقامات بتبعیّت آن مراتب و درجات بضدیّت موصوف میشود چنانکه اتصاف حقایق موجودات با حکام ماهیات بتبعیّت آن ماهیات است.

بدانکه این استدلال اگر تمام باشد در علم بذات نیز جاری است مگر اینکه علم بذات را نیز انکار کند. و انکار آن مستلزم انکار مطلق علم و ادراک است. زیرا که علم بغیر مستلزم علم بذات است. زیرا که عالم بهرشی ممکنست اینکه عالم باشد باینکه عالم است بآن شیء و در این حکم تصور موضوع این قضیه ذات عالم است. پس علم بغیر موجب امکان علم بذات است و امکان علم بذات مستلزم فعلیّت علم بذات است. زیرا که علم بذات بعلم حضوری اشرافی است نه بعلم حصولی ارتسامی، والا لازم می آید که علم بذات بنحو کلیّت باشد نه بنحو جزئیّت و شخصیّت. چنانکه از ضروریات وجدانیّه و تدبیهیات اولیه است بیان لازم آنست که صورت ذات بر

تقدیر علم حصولی، در قوای جسمانیّه نمی‌تواند شد، زیرا که ذات، مجرد است و صورت آن نیز باید مجرد باشد، زیرا که صورت شیء باید مطابق با آن شیء باشد تا مناط انکشاف آن، تواند شود. پس بر تقدیر علم حصولی، صورت ذات باید در خود ذات مرتسم باشد، و هر صورت عقلیّه باید موصوف بکلیّت باشد زیرا که نسبتش به همه افراد خارجیّه مساویست و نیست حقیقت معنای کلیّت مگر همین تساوی نسبت که گاهی تعبیر از آن بمطابقه است و گاهی باشتراك .

پس منکشف گردید که اگر علم بذات بعلم حصولی باشد لازم می‌آید که علم بذات بنحو کلیّت باشد نه بنحو جزئیّت، و لازم می‌آید که مخبر از ذات خود از ذات کلی خبر دهد نه از ذات شخصی. و بطلان این معنی غنی از بیان و مستغنی از بیّنه و برهانست. پس بحد انکشاف آمد که علم بذات بعلم حضوری اشراقی است، و علم بهرشیء بعلم حضوری اشراقی عین ذات آن شیء است، پس علم بذات بر تقدیر امکانش چنانکه مفروض است باید بالفعل باشد، زیرا که انفکاک شیء از ذات خودش از جمله مستحیلاتست و ممتنعاست.

بدانکه امثال این مطالب از جمله بیّنات و واضحاتست در نزد کسی که اندک ربطی در علم الهی حاصل نموده باشد.

ولی چون بنای ابنای زمان غالباً بر عدم تحقیق و تدقیق و براکتفای بر مجرد اخذ و تقلید است. خصوصاً از کسانی که مشهور بفضیلت و براعت و معروف بفضائل و معارف باشند. لهذا از برای تنبیه غافلین و هدایت جاهلین و ارشاد مترشدین بسطی دادم والا مهمل امکان اقتصار و اختصار در این وجیزه لطیفه مطلوب و مرغوبست.

اشراق و انارة

[در بیان آنکه نسبت وجود ممکن، بواجب، نسبت فقر بفناست و اصل

وجود امکانی صرف ربط و نفس فقر و فاقه و محض تعلق

بحق اولست جلّت عظمته]

بدانکه در اشراقات سابقه بحد انکشاف آمد که هر حقیقت وجودیّه امکانیّه،

حقایق تعلیقی و حقایق ارتباطیه اند ، و نسبت آنها بمفیض خود، نسبت نقص بتمام و نسبت فقر بغنی، و نسبت جلوه بمتجلی، و نسبت عکس بعکس، و نسبت فرع باصل است .

پس تفاوت درمیانه مفیض بالذات و جلوه بالذات متحقق نمی تواند شد مگر بشدت وضعف و بغنی و فقر، چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «والله الغنی و اتم الفقراء» .

و از یبستانست که مراد از غنا، غنای بالذات، و از فقر، فقر بالذاتست ، و فقر ذاتی در صورتی متصور میشود که حیثیت ذات شیء بعینها حیثیت ارتباط و تعلق بغیر باشد، و در ذات آن، جهتی سوای جهت تعلق و ارتباط متحقق نباشد، و باین دقیقه نیز اشاره است در کلام سلطان اولیا و خاتم اوصیاء علیه آلافا التحیه و الثناء «توحید تمیزه عن خلقه و حد التميز بینونة صفة لا بینونة عزلة» و مراد از بینونت صفتی آنست که از برای مخلوق و آفریده حقیقتی متصور نباشد مگر قائم بغیر ، بحیثیتی که قیام بغیر مقوم ذاتش باشد زیرا که صفت حقیقت قائم بغیر را گویند . ولی مراد از قیام در مانحن فیه قیام عنه است نه قیام فیه یعنی قیام صدوی است نه قیام حلولی و باین لطیفه ربوییه نیز اشاره است در کلام خلیفه بحق و ولی مطلق حضرت قائم صاحب الامر «علیه و علی آباءه آلافا التحیه و السلام» در دعای ایام ماه مبارک رجب . «فجعلتهم معادن لکلماتک و ارکاناً لتوحیدک و آیاتک ، و مقاماتک التي لا تعطیل لها فی کل مکان يعرفک بها من عرفک لا فرق بینک و بینها الا انهم عبادک» .

یعنی گردانیده ای ، و لات امر خود را معدنها از برای کلمات خود، و رکنها از برای توحید خود، و آیات و مقامات خود که تعطیل نیست از برای آنها در هیچ مکانی، و بایشان شناخته است ترا هر کسیکه شناخته است ترا، فرق نیست میان تو و میان ایشان مگر اینکه بندگان تو میباشند .

می بینی که چگونه نفی فرموده است همه انحای فرق را . مگر فرق باعتبار الهیّت و عبودیّت را، و این فرق و بینونت ، اتم و اکمل انحای بینونت و فرق است، زیرا که مراد از عبودیّت، عبودیّت ذاتی است و عبودیّت ذاتی آنست که در ذات و حقیقت شیء، سوای جهت عبودیّت و فقر، جهت دیگر متحقق نباشد، و از

بیّناتست که نسبت درمیانه غنای بالذات و فقر بالذات ایجاب و سلب است که اتم و اقوی اقسام تقابل است، وجه بسیار از معارف ربوبیّه و حقایق عرفانیّه در این کلمات شریفه که از معدن حکمت و معرفت و منبع ولایت و طهارت ماثور است مندرج و مندمج است.

و بر صاحبان بصیرت و فطنت مخفی و مستور نیست شرح آن کلمات شریفه، و بیان اسرار و دقایق آنها بسط تمامی از کلام میخواهد نه این وجیزه را گنجایش آن و نه این فقیر را مجال بیان.

پس از این بیانات و اشراقات منکشف گردید که وجودات امکانیّه و حقایق معموله، عکوس و فروع و رشحات و لمعات و اضواء و انوارند از وجود مفیض بالذات و جاعل بالذات، و متعلق بالذات و مرتبط بالذاتند بفاعل سرمدی و جاعل لم یزلی.

پس توحید هر حقیقت وجودیّه از حقایق معموله و وجودات فایضه و لمعات مفاضه عبارت از انکشاف مفیض بالذات است از برای او، زیرا که منکشف گردید که تفاوتی و میانیتی متحقق نمی‌باشد مگر بشدت و ضعف و بغنا و فقر، و بیان نمودم که این قسم از مبیانت اتمّ انحای مبیانت است و مافوق آن متصور نمی‌تواند شد، و باوجود این نحو از مبیانت کمال مناسبت نیز متحقق است بحیثیتی که مافوق آن متصور نمی‌تواند شد، متفطن باش که با کمال ظهور کمال غموض دارد و «قل کلّ یعمل (۱) علی شاکلته» و قول آنحضرت «ولا فرق بینک و بینهم الا انّهم عبادک».

و بدانکه باوجود اینکه کمال مبیانت درمیانه علت بالذات و معلول بالذات ثابتست بحیثیتی که مافوق آن متصور نیست چنانکه محقق گردید جمیع جهات مناسبت نیز بجهات علیّت و معلولیّت بر میگردند.

و بر این ساطعه و حجج نیّره دیگر سوای آنچه که در این مقام اشاره نمودم و در کتاب لمعات الهیّه، حجاب اختفا را از چهره شاهد اینمذعی برداشته‌ام موجود

کن و غنیمت شمار .

ورئیس محققین رساله بخصوص چنانکه صدر متألهین در امور عامه اسفار اربعه اشاره نموده است در کشف حقیقت و حقیقت اینمدها تصنیف فرموده است .

باصل مدعی بر میگردد و میگویم که : انکشاف تعلق و ارتباط از آنجهت که تعلق و ارتباطست بعینه انکشاف متعلق به و مرتبطالیه است از آنجهت که مرتبطالیه است، چنانکه انکشاف نسبت از آن جهت که نسبت است انکشاف متسببالیه است خواهی بگو انکشاف جلوه از آنجهت که جلوه است بعینه انکشاف متجلی است .

خواهی بگو انکشاف فرع از آنجهت که فرع است بعینه انکشاف اصل، و انکشاف لمعه از آنجهت که لمعه است انکشاف لامع . و انکشاف مرتبه ضعیف از شیء از آنجهت که ضعیف از آن شیء است بعینه انکشاف شدید از آن شیء است، ولیکن بوجه، نه بکنه ، باندازه فیض و جلوه ، نه باندازه مفیض و متجلی ، از اینجاست که گفته اند ادراك مفاض مفیض خود را بقدر افاضه است نه بقدر مفیض .

خلاصه کلام هر مرتبه از مراتب فیض وجودی حقیقت وحدانیه و حقیقت نورانیه است و از برای ذات خود منکشف است، و همین انکشاف، انکشاف مفیض است زیرا که همه فیوضات بفیض اطلاقی وجودی بر میگرددند، و فیض اطلاقی مرتبه قیومیت و ایجاد اشیاء است چنانکه در شارقات سابقه منکشف گردید که قیومیت صفت مبدأ فیاض است، و از بینانست که انکشاف صفت از آنجهت که صفت است بعینه انکشاف موصوفست ولیکن باندازه صفت نه باندازه موصوف .

از اینجا ظاهر میشود که توحید را مراتب شدید و ضعیفه است بحیثیتی که نسبت هر لاحق بسابق خود در سیر نزولی نسبت نقص بتمام و نسبت فقر بغناء است، و در سیر صعودی نسبت هر سابقی بالاحق خود همین نسبت است .

از اینجا ظاهر میشود معنای فقره شریفه دعای مذکور « فجعلتهم معادن لکلماتک و ارکاناً لتوحیدک » ، و از اینجا ظاهر میشود نیز سر کلام قدسی نظام « کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف » ، و از اینجا نیز منکشف میشود سر کلام خاتم نبوت « من رأنی فقد رأی الحق » ، و سر کلام خاتم ولایت « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، و سر کلام معدن عصمت و طهارت در زیارت جامعه کبیره « من عرفکم

فقد عرف الله ، ومن اطاعكم فقد اطاع الله » ، و سرّ کلام معجز نظام « من يطع الرسول (۱) فقد اطاع الله » ، سرّ کلام الهی « وان من شيء الا يسبح بحمده (۲) ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

واز اینجا نیز منکشف میشود در نزد حاذق محقق و بصیر محقق که همه اشیا بحسب فطرت اصلیه در صراط مستقیم توحیدند و « ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم (۳) » و از مشکات نبوت وارد است « کل مولود یولد علی الفطرة ولكن ابواه یهودانه وینصرّانه ویمجّسانه » ، و بدانکه شواهد این مدعی از طریق نبوت و ولایت لاتعد ولا تحصی است و در شارقات سابقه نیک تعمق نماید تا شاهد مطلوب نقاب احتجاب از رخساره حیا برداشته ، کالشمس فی رابعة النهار ، مشاهد و عیان گردد ، و غنیمت شمار که از برای غایت ایضاح و اشراق و بجهت نهایت انجلا و انکشاف لالی امثال این مطالب عالیّه و مسایل غامضه را گاهی از جهت حجت و برهان و گاهی از اسرار ولایت و عرفان و گاهی از رموز نبوت و قرآن ، برشته تقریر کشیدم و بسلك تحریر آوردم تا احدی را مقام توقفی و مجال تأملی نماند ، و با وجود اینهمه توضیح و تفصیل اگر طّالاب معارف و حقایق را بصیرتی و معرفتی باشد ، اندک اشاره کافی و وافی خواهد بود ، والا ، « فمن لم يجعل الله (۴) له نوراً فما له من نور » .

تقسیم و توضیح

[بیان اقسام توحید، توحید بمعنای احدیت ذات و صفات حقیقی

واضافی و وجود و توحید در فعل و آثار]

بدانکه تقسیمات بسیاری از برای توحید کرده اند و این فقیر در کتاب لمعات الهیّه هفت قسم از برای آن بیان نموده ام ، و اکثر آن اقسام را در شارقات سابقه

۱ - س ۴، ی ۸۲ .

۲ - س ۱۷، ی ۴۶ .

۳ - س ۱۱، ی ۵۹ .

۴ - س ۲۴، ی ۴۰ .

با بیانات شافیه برشته تقریر کشیده‌ام و از باب توضیح و تنمیم می‌گویم :

اول آن اقسام توحید بمعنای احدیتست و آن عبارتست از تصدیق باینکه حقیقت واجب‌الوجود بالذات، واحد من جمیع الجهات و بسیط من جمیع الحیثیات است، وحدتش وحدت حقه و بساطتش بساطت صرفه است .

دوم توحید بمعنای لا شریک له فی وجوب‌الوجود است ، یعنی شریک نیست ذات اقدس خداوند یگانه را در معنای وجوب وجود ذاتی و در مفهوم واجب‌الوجود بالذات است، یعنی مصداق و محکی عنه این دو معنی یک حقیقتی از حقایق عینیّه است و تحقق مصداق و حقیقت دیگر از برای آن دو معنی از جمله مستحیلات و از ممتنعات بالذات است « لا اله الا الله وحده لا شریک له » .

سوم توحید بمعنای توحید لا شریک له فی الایجاد است یعنی شریک نیست ذات اقدس خداوندی را در ابداع مبدعات و ایجاد مکنونات و اختراع علویات و سفلیات - جوهرأ و عرضاً و مجرداً و مادیاً عقلاً و نفساً ماده و صوراً - با تحقق فواعل کثیره و مبادی غیر محصوره، و کیفیت و حقیقت و واقعیتش در شارقات سابقه با بیانات شافیه و تبیانات کافیّه بعد انکشاف و انجلا آمد .

چهارم توحید بمعنای لا شریک له فی ایّ معنأ و مفهوم کان است، یعنی شریک نیست ذات اقدس خداوندی را در هیچ معنائی از معانی و در هیچ مفهومی از مفهومات با تحقق اشتراک معنی در عوارض وجود از آنجهت که وجود است از وحدت وجود و تشخیص و علم و قدرت و حیات و مانند آنها، و کیفیت اینمطلب اسنی و مقصد اعلا در کتاب لمعات الهیه با بسط و جوه بیان نموده‌ام، و از شارقات سابقه و لمعات ماضیه در نزد تأمل صادق و تعمق کامل مستفاد میتواند شد .

پنجم توحید در صفات حقیقیّه و اوصاف کمالیه است یعنی همه صفات حقیقیّه عین یکدیگر و عین ذات اقدس واجب‌الوجود بالذاتند بحسب وجود و تحقق و باعتبار ذات و مصداق، باین معنی که وجود ذات بعینها وجود آن صفاتست و وجود آن صفات بعینه وجود ذاتست و تغایری متصور نیست مگر باعتبار مجرد معنی و مفهوم چنانکه در شارقات سابقه بتفصیل تمام مذکور گردید .

ششم توحید در صفات سلبیه و اوصاف جلالیه است ، یعنی همه صفات جلالیه و اوصاف تنزیهیه یک صفت سلبی و صف تنزیهیه که عبارت از قدوسیّت و سبحیّت

باشد برمیگردند و آن يك صفت عین ذات اقدس است .

هفتم توحید در صفات فعلیه و اوصاف اضافیه یعنی همه صفات فعلیه و اوصاف اضافیه بیک صفت اضافیه برمیگردند و آن صفت عبارت از قیومیت مطلقه و فیاضیت عامه است ، و در شارقات سابقه محقق نمودم که این قسم از توحید باعتباری بنوحید در افعال برمیگردد زیرا که مناط و مبدأ صفات اضافیه فیض اطلاقی انبساطی است که فعل مطلق ذات اقدس است . و بعضی از محققین عرفا گفته است که توحید سه قسم است : اول توحید افعال ، دوم توحید صفات ، سوم توحید ذات . و تمسک نموده است در این باب بکلام خاتم انبیا علیه التحیه و الثناء «اعوذ بعفوك من عقابك واعوذ برضاك من سخطك واعوذ بك منك» .

و بعضی از محققین ایشان دو قسم از برای توحید ذکر نموده است اول توحید احدیت ، دوم توحید فردانیت .

مرادش از توحید احدیت توحید عامّه مسلمین است ، خواه از تقلید علما و اکیاس مأخوذ شود ، و یا از دلیل و برهان حاصل آید ، و مرادش از توحید فردانیت توحید کمال عرفا است از انبیا و اولیا و متابعین ایشان که بطریف کشف و عیان از برای ایشان حاصل شود و مشاهده جمال ازلی و جلال لم یزلی منصوب دیده بصیرت گردد .

و بعضی از ایشان قائل است که توحید دو قسم است ، اول را توحید الوهی نامیده است ، و دوم را توحید وجودی ، و مرادش از توحید الوهی توحید احدیت است در تقسیم سابق ، و از وجودی توحید فردانیت است در همان تقسیم .

و بعضی از محققین ایشان گفته است که توحید سه قسم است :

اول توحید عامّه است که مستفاد شود از شواهد نقلیه و دلائل عقلیه بجهت تفکر در مصنوعات متقنه و آیات محکمه از مبدعات و کائنات انفس و آفاق ، و مفاد این توحید تصدیق بمفاد «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، الْإِحْدَاثُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» است .

و این توحید توحید ظاهر و توحید جلی است که در مقابل شریک جلی واقعست ، و باین توحید منوط است همه احکام اسلام و باین توحید ممتاز میشود دار کفر از دار اسلام ، و باین توحید صحت می یابد همه عبادات ، و باین محفوظ میشود دماء و

اموال و لازم میشود قصاص و دیات . .

دوم توحید خاصه است ، و آن ثابت میشود بحقایق ، یعنی بمکاشفات عینیّه و مشاهدات نوریّه و انوار ساطعه و اسقاط اسباب ظاهره و ترقی از منازعات عقول و اوهام و تجرد از تعلق بشواهد و دلایل . یعنی مشاهده نکند . صاحب این مقام در توحید خود دلیلی و آیتی را ، و نه در توکل خود سببی را ، و نه در نجات خود از عقوبات دنیا و آخرت وسیله را ، و حاصل میشود این توحید بعلم فناء و بعلم جمع یعنی بفنای در اسماء و صفات نه بعین فناء و عین جمع یعنی بفنای او در ذات که در توحید سوم معتبر است .

سوم توحید حق است مر ذات خود را ، و نمیرسد بکنه این توحید مگر ذات اقدس او و فایض نمیشود این توحید باحدی مگر لایحه‌ای یعنی لمعه یسیره بسرائر طائفه‌ای از خاصان بارگاه احدیت مثل کتمل انبیاء و اولیاء بعد از فنای کلی در توحید که آن فنای در فناء است چنانکه سابقاً بیان نمودم .
و بسوی این از توحید اشاره است کلام خاتم اولیاء ، « علیه التحیه و الثناء » و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه .

بعد از آن گفته است : « و تعبیر از این توحید بعنوان رمز ، اسقاط حدیث و اثبات قدم است ، ولی التفات باین معنی نیز منافی توحید است بلکه شعور بتوحید نیز مصادم توحید است » چنانکه در معنای فنای در فناء اشاره نمودم .

[اشاره به تقسیم دیگر از صاحب تفایس]

و صاحب تفایس الفون گفته است توحید در تدرج عرفاء ، اسقاط اضافات و نفی صفات محدثات است از حق اول ، و مراتب آن چهار است :
۱- مرتبه اولی توحید ایمانی است ، و آن عبارتست از اعتقاد بحدیث واجب الوجود بالذات و وحدانیّت و ازلیّت و سرمدیّت و بقای او با سایر صفات ثبوتیه و سلبيه و اذعان بحقیقت و حقیقت بعث رسل و انزال کتب ، و بختامیّت و اکملیّت و افضلیّت صفات انبیاء محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب « علیه اکمل الصلوات و التحیات » و تصدیق بامامت ائمه معصومین « صلوات الله علیهم اجمعین » و جمیع آنچه که در

شریعت حقّه و ملت بیضای او وارد است از حشر و نشر و ثواب و عقاب و صراط و حساب و نیران و جنت و نار و غیر اینها ، و فائده این توحید خلاص از شرک جلی و انحراف در سلک اهل اسلام است .

مرتبه دوم توحید علمی است و آن عبارتست از اینکه موحد از سرّ یقین بداند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق و قیوم بیهیئت و مانند نیست مگر ذات اول، و جمله نوات، و صفات، و افعال در ذات و صفات و افعال او مستغرق و مستهلکند، و این توحید مستفاد است از باطن علم که آن را علم الیقین خوانند، و اول مرتبه اهل عرفان این توحید است .

مرتبه سوم توحید حالیت و آن عبارتست از اینکه حال توحید ، وصف لازم موحد گردد، و جمله رسوم موجود مگر اندک بقیه از غلبه اشراق نور توحید متلاشی و مضمحل شود، و نور علم توحید در نور حال مستتر و مندرج گردد، چنانکه نور کواکب در نور آفتاب .

و در این مقام وجود موحد در مشاهده واحد چنان مستغرق و مستهلک گردد که جز ذات و صفات واحد در نظر شهود او نیاید تا غایتی که این توحید را صفت واحد بیند، نه صفت وجود خود و این بدن را هم صفت او بیند و هستی او بدین طریق قطره وار ، در تصرف تالطم امواج بحر توحید افتد و غرق جمع شود .

منشأ این توحید نور مشاهده است و منشأ توحید علمی نور مراقبه ، و بدین توحید اکثری از رسوم بشریت منتفی شود، بر مثال نور آفتاب که در غلبه ظهور آن ، بیشتر اجزای ظلمت از روی زمین برخیزد . و سبب وجود اندکی از رسوم بشریت در توحید حالی آنست که هنوز ریشه تعلّق در صدور افعال در تهذیب اقوال از موحد ممکن است چنانکه از خاتم نبوت وارد است : « انّه لیفان علی قلبی و انّی استغفر الله فی کلّ یوم سبعین مرّة » ، و در روایتی وارد است « مرّة » و از اینجهت است که حق توحید در حال حیات چنانکه باید و شاید گذارده نشود، چنانکه گفته اند « التوحید غریب لا یقضی دینه ، و غریب لا یؤدّی حقّه » ، و بدین توحید بیشتر از شرک خفی مرتفع گردد ، و خواص موحدان را در حال حیات از حقیقت توحید صرف، که بیکبارگی آثار و رسوم در او متلاشی شود گاه گاهی ، لمعه ای بر مثال برق خاطف لامع گردد و فی الحال منتفی گردد، و ورای

این مرتبه در توحید انسانی مرتبه‌ای دیگر ممکن نیست .

مرتبه چهارم که آن را توحید الهی گویند عبارتست از بودن ذات حق اول
بنفس ذات خود در ازل موصوف بوحدانیت در ابد و فانی شوند همه اشیاء در نزد
غلبه ظهور و نور او، پس این تقسیم از توحید توحیدی است که ثابتست از برای ذات حق
ازلاً و ابداً ، ماسوای او متحقق باشند یا نباشند و این قسم از توحید از وصمت
نقصان بریست ، و توحید دیگران بسبب نقصان وجود ایشان بری از نقصان نیست»
تمام شد کلام او .

عارف محقق و تحریر مدقق کمال الدین بن میثم بحرانی در شرح کبیر خود
بر نهج البلاغه گفته است :

«اول بدانکه معرفت صانع - جل - اسم - را مراتب و درجاتست ، ادنای آنها
آنست که بنده بشناسد که از برای عالم صانع است، یعنی آن معنی را تصور نماید .
دوم آنست که تصدیق کند بوجود او .

سوم آنست که بجذبات عنایت الهی ترقی نماید و تصدیق کند بتوحید و تنزیه
او از شرکا .

چهارم اخلاص در توحید است و آن عبارتست از مشاهده ذات و صفات حق اول
بحیثیتی که همه اغیار در نظر او ساقط گردند حتی انیت و ذات خود .

پنجم مشاهده صرف ذاتست ، و این معنا در حالتی متصور میشود که صفات او نیز
از نظر سالك عارف ساقط گردند، بسوی این مقام از مقامات عرفان اشاره است کلام
آنحضرت : «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» ، و این مرتبه از توحید و معرفت
غایت عرفان و منتهای قوه انسانی است» تمام شد کلام آن محقق .

واخذ نموده است این مراتب را از کلام سلطان اولیاء «علیه التحیه و الثناء» که
در کتاب نهج البلاغه مذکور است، و آن اینست: «اول الدین معرفته، و کمال معرفته
التصديق به و کمال التصديق به توحیده، و کمال التوحید الاخلاص له و کمال الاخلاص
نفی الصفات عنه» .

اگر بگوئی که : مقصود بالذات در این مقام بیان اقسام و مراتب توحید است،
و از یثباتست که مرتبه اولی و ثانیه، در کلام آن محقق از مراتب توحید نیستند .

میگویم : در بادی رأی و در ترد علیل از نظر چنین است، ولی در ترد دقیق از نظر منکشف میشود که نه چنین است بلکه از مراتب توحیدند، زیرا که تفاوت درمیانه مراتب معرفت شدت وضعف و بکمال و نقصانست چنانکه از کلام معجز نظام آن جناب نیز مستفاد میشود بمجرد شدت وضعف متصور نمیشود مگر در صورتیکه شدید و ضعیف در اصل حقیقت متحد باشند چنانکه درمیانه مراتب سواد و حرارت مشاهده است .

توضیحش آنست که سابقاً بحد انکشاف آمد که حقیقت معرفت نورست فایض که منشأ انکشاف خود و منکشفیّت مفیض بالذاتست، و آن نور در بدایت عرفان ضعیف و مشوب بظلمات تعلقات ابدانست، و بتدریج بریاضات علمیّه و عملیّه اشتداد می یابد تا بغایت مراتب عرفان میرسد و در حقیقت زایل نمیشود مگر نقصانات و تعیّنات چنانکه در صباوت و رجولیّت بیسط تمام گذشت .

پس مرتبه اولی معرفت ، مرتبه ضعیف از توحید است چنانکه مرتبه اخیره توحید اقوی و اجلای مراتب معرفت است، و همچنین مرتبه صباوت مرتبه ضعیف رجولیّت و مرتبه رجولیّت مرتبه کامل صباوتست، متفطن باش که با کمال وضوح غایت غموض دارد .

[بیان اقسام توحید بمشرب غزالی در احیاء العلوم]

حجة الاسلام غزالی در کتاب احیاء العلوم گفته است : توحید منقسم میشود بلّب، ولبّه، لب، وبقشر، وقشر قشر . قشر قشر آنست که مجرد اقرار بلسان باشد مثل توحید منافقین .

وقشر عبارتست از اذعان و تصدیق قلبی بمعنای کلمه توحید، و این قسم از توحید ، توحید عموم مسلمین است .

ولب عبارتست از توحیدی که بطریق کشف و شهود حاصل شود و متحقق نمیشود اینمعنا مگر در هنگامی که مشاهده نماید اشیای کثیره و امور متکثره را مگر صادر و فایض از واحد قهار ، و این قسم از توحید توحید مقربین است .

ولبّه لب عبارتست از مشاهده حق اول بحیثیتی که همه اغیار حتی انیت و ذات خود عارف نیز از نظر شهود ساقط گردند و مستغرق شوند باطن و سر او

بمشاهده واحد قهار ، اینست معنای فنای در توحید در نزد اهل عرفان، و این قسم از توحید توحید صدیقین است» تمام شد کلام او .

[بیان اقسام و مراتب توحید بمذاق حکیم عارف

خواجه نصیر در اوصاف الاشراف]

وسلطان المحققین وبرهان الحکماء الاسلامیین نصیر الملة والحق والدين محمد بن الطوسی «قدس سره القدوسی» در کتاب اوصاف الاشراف فرموده است که : مشکلم مراتب توحید و عرفان مثل مراتب معرفت آتش است، مرتبه اولای معرفت آتش آنست که مسموع شود که در عالم وجود جوهریست که فانی میکند ملاقی خود را و ظاهر میشود اثر آن در هر چیزی که محاذی باشد با آن بوضع خاصی، و هر چه از آن اخذ شود موجب نقصان آن نباشد ، و آن جوهر نامش آتش است .

و نظیر این مرتبه از مراتب معرفت حق اول معرفت کسانی است که تصدیق نموده اند دین مبین و ملت بیضای سید مرسلین را بمجرد تقلید آبا و امهات و یا باتباع اکیاس و اشراف از معروفین بفضیلت و براعت ، یعنی بدون اطلاع بر براهین عقلیه ساطعه و حجج نیّره قاطعه .

مرتبه دوم از مراتب معرفت آتش، معرفت کسانی است که دودی مشاهده نمایند و حکم کند عقل ایشان باینکه اثر بدون مؤثر ، و حادث بدون محدث متحقق نمیتواند شد، پس یقین کنند باینکه مؤثر این اثر خاص در عالم وجود متحقق و شأنش این قسم از تأثیر است .

و نظیر این مرتبه از مراتب توحید و عرفان، معرفت کسانی است که از براهین عقلیه و حجج نیّره حاصل میشود .

مرتبه سوم از مراتب آتش معرفت کسانیست که احساس کنند گرمی آن را بسبب مجاورت و قرب آن و مشاهده نماید اموری را که بنور آن مستضیء و روشنند ، و نظیر این مرتبه از مراتب توحید و عرفان معرفت خلّص مؤمنین است که دلهای ایشان مطمئن گردیده است بخداوند یگانه، و یقین نموده اند بنحوی از شهود که او نور آسمانها و زمینهاست، چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «الله نور

السموات (۱) والارض .

مرتبه چهارم از مراتب معرفت آتش معرفت کسانی است که محترق باشند بآن بکلیه بدن خود، و متلاشی باشند در آن، بجملة بنیه خویش، بحیثیتی که اثری از هویت ایشان باقی نماند، و نظیر این مرتبه از مراتب توحید و عرفان معرفت کسانی است که مقام ایشان فنای در توحید است، یعنی نظر ایشان مقصور است بمشاهده جمال و جلال ازلی بنهجی که مرتبه کمال اخلاص که نفی نعوت و اوصاف است حاصل شود و در تحت اشعه جلال و جمال او مستغرق و مستهلك گردند، و از همه چیز غافل شوند حتی از انیت و تعین و ذوات خود و حتی از توحید و عرفان خود، جز او را نه بینند و جز او را نپرستند .

و این مرتبه از توحید و عرفان قصوای مراتب توحید و عرفان و علیا درجات ایقان و ایمانست، روزی کند خداوند یگانه بما وصول بآن درجه و وقوف بآن درجه را بمن خود و کرم خود تمام شد ترجمه کلام آن حکیم الهی و عارف ربّانی ضاعف الله درجاته فی العلم والیقین .

ولیکن در این مقام لطیفه ایست عرفانیّه و دقیقه ایست الهیه که در شارقات سابقه اشاره نمودم و آن اینست که در مقامات توحید و عرفان مقامی است اعلاّی از همه این مقامات و درجه ایست اجلاّی از همه این درجات و آن بقای بعد از فنا و صحو بعد از محو و فرق بعد از جمع است، و آن عبارتست از اینکه مشاهده حق شاغل از مشاهده خلق نباشد و مشاهده خلق حاجب از مشاهده حق نباشد بلکه در عین وحدت بینی کثرت بین باشد و در عین کثرت بینی وحدت بین باشد وصال در حالت فنا و پیش از فنا نه چنین است، زیرا که در اول مشاهده حق شاغل از مشاهده خلق و در دوم مشاهده خلق حاجب از مشاهده حق است، و حق الیقین عبارت از این مرتبه است از توحید چنانکه عین الیقین عبارت از مرتبه سابقه است، و گاهی بر مرتبه سابقه حق الیقین گویند و سابق بر آن مرتبه را عین الیقین خوانند .

بدانکه از تقسیمات توحید، مراتب آن نیز منکشف گردید زیرا که هر قسمی مرتبه ایست باعتباری و هر مرتبه قسمی است باعتباری، لهذا بعضی بمراتب تعبیر

کرده‌اند و بعضی باقسام .

و این مراتب و اقسام که مذکور شدند مراتب کلیّه و اقسام کلیّه توحیدند ،
والا مراتب و اقسام جزئیّه توحید مثل مراتب کشف معنوی غیرمتناهی است چنانکه
در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد .

بدانکه اگرچه تقسیمات مذکوره در حقیقت متقارب و متشار کند ولی چون
هریک مشتملست بر لعمه و اشراقی و بر تحقیقی ، و تدقیقی که دیگری فاقد آنست و
اصل مقصود نیز از غوامض و مشکات مسائل علم توحید و عرفانست لهذا باستیفای
تمام نقل نمودم تا طلاب معارف و حقایق و معارف از هر شجره ثمری بردارند و از
هر گلی رایحه‌ای استشمام نمایند «والله الموفق وهو المعین» .

ثمّة ثقلیّة

بدانکه حدیث کَمیل بن زیاد النخعی که در صدد شرح معانی و کشف اسرار او
هستم هنوز بسند معتبر و غیر معتبر در کتب متداوله احادیث بنظر قاصر این حقیر
نرسیده است ولیکن جماعتی از محققین علما و متبحرین فضلا و معتبرین عرفا در
کتب و رسائل خود نقل نموده بسلطان اولیا و خاتم اوصیا و سید اتقیا ، امیر
مؤمنان و مولای متّقیان «علیه و علی ذرّیّته الطاهرین آلاف التحية والسلام» نسبت
داده‌اند ، مثل عالم مدقّق و عارف محقق آخوند ملا محمد تقی مجلسی در شرح
زیارت جامعه کبیره ، و قدوة العرفا و زبدة العلماء آخوند ملا محسن فیض در کتاب
حقایق و علامة العلماء شیخ المشایخ احمد احسائی در شرح جامعه کبیره و رسائل دیگر
و فاضل مدقّق و عارف محقق قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین و قدوة
محققین و عمدة مدقّقین ابن جمهور احسائی در کتاب مجلی و صاحب کتاب نوادر
العلوم در همان کتاب و عارف مدقّق ملا عبدالرزاق کاشی در شرح منازل السائرین
و در شرحی که از برای حدیث مذکور نوشته است و عارف مدقّق صاحب کتاب
اسرار التوحید در همان کتاب و قاضی زاده لاهیجی در شرح گلشن راز و علامه بی نظیر
سید علیخان در طراز اللغه .

ولی بعضی تمام حدیث شریف را نقل کرده‌اند و بعضی اکتفاء ببعضی از فقرات
آن نموده‌اند و بعضی شرح مختصری بقدر صد - ۱۰۰ - بیت یا صد و پنجاه - ۱۵۰ -

بیت یا پنجاه - ۵۰ - بیت نوشته‌اند و زیاده بر این ندیدم، و بعضی بترجمه اکتفاء نموده‌اند و بعضی اشاره اجمالیه بمعنای بعضی از فقرات نموده بباقی متعرض نشده‌اند. و از بعضی از اخوان الصفا شنیدم که شیخ الرئيس ابی علی بن سینا «عظم الله قدره» نیز شرحی بر این حدیث شریف نوشته‌اند ولیکن هنوز بنظر نرسیده است. علاوه بر این کلمات رشیق و بیانات رقیقه و رموز دقیقه و اشارات لطیفه‌اش بر اسرار حقایق و معارف توحید بیّنات واضح و شواهد سابقه‌اند بر اینکه این حدیث شریف از آن مصدر اعلی صادر و از آن منبع اقصی فایض است.

[بیان احوال خیر مثال کمیل بن زیاد نخعی - علیه السلام]

و راوی حدیث شریف عارف واصل و محقق کامل صاحب مقامات رفیع و درجات عالیّه کمیل بن زیاد النخعی است «رضی الله عنه» و در کتاب مجالس المؤمنین مذکور است که او از کمال موحدین و صاحب سر امیر المؤمنین «علیه السلام» بود، و آن حضرت را رسم بودی که چون علوم و اسرار در باطن او موج زدی و خواستی که گوهر عرفانی بیرون اندازد کمیل بن زیاد را پیش خود نشاندی و براو جواهر اسرار فشانیدی.

و شیخ ابن حجر عسقلانی در کتاب اصابه آورده که کمیل بن زیاد بن نهیک تابعی مشهور را شرف ادراک زمان حضرت رسالت پناه دست داده و گفته است که ابن خثیمه روایت نموده است که او نود سال عمر داشت پس از ایام حیات حضرت نبوی «صلی الله علیه و آله» هیجده سال ادراک نموده باشد، و از این بعد، نقل نموده که کمیل شریف و مطاع بود اما قلیل الحدیث (۱) است و ابن معین و جماعتی توثیق او نموده‌اند.

و از ابن عساکر نقل نموده که حجاج بن یوسف «خذ له الله تعالی» در مقام آن شد که کمیل را بدست آورد او اینمعنی را فهمیده فرار نمود پس حجاج عطائی که بقوم او از سپاهیان کوفه میداد منقطع ساخت و چون کمیل مشاهده اینحال نمود با خود گفت که مرد پیر و ناتوان شده‌ام سزاوار نیست که در آخر عمری

قطاع معیشت قوم خود شوم، و آنگاه نزد حجاج آمد، و آن ملعون را چون نظر بر او افتاد گفت: میخواستم ترا آشکارا مؤاخذه کنم. کمیل در جواب او گفت: اندکی از عمر من باقیست، بکن هرچه میخواهی که بازگشت من و تو بخدای تعالی است، و حضرت امیرالمؤمنین «علیه السلام» خبر داده که تو قاتل من خواهی بود حجاج گفت بلی تو از جمله قاتلان (۱) عثمانی، پس حکم کرد که سر او را از تن او جدا ساختند.

و بالجمله کمیل بسبب تشیع در سنه هشتاد و سه (۸۳ هـ. ق.) از هجرت بحکم حجاج ملعون شرف شهادت یافت.

[ذکر تمام فقرات حدیث شریف کمیل «علیه السلام»]

آورده اند که روزی آنحضرت برشتی نشسته کمیل را بر عقب خود سوار کرده بود در آن اثناء کمیل مبادزت نموده عرض کرد:

یا امیرالمؤمنین: «ما الحقیقة؟ فقال «علیه السلام»: «مالك والحقیقة؟ فقال کمیل: «اولست صاحب سرك» قال: بلی؟ ولكن یترشح عليك ما یطفح منی. فقال کمیل: امثلك تخیب سائله - خ ل

فقال امیرالمؤمنین «علیه السلام»: الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشاره. فقال: زدنی بیانا.

۱ - این مرد عرب ضعیف النفس منشا مفساد عجیبی در اسلام واقع شد، در دوران خلافت خود، از ضعف ایمان و سستی عقیده، و روی رویه منحوس قومیت، بنی امیه را به مسلمانان مسلط کرد، آنها را بمال و منصب رسانید، و پایه حکومت بنی امیه را محکم نمود، بواسطه اعمال زشت و منکرا قوام و عاملان او مسلمین را واداریدند، بدست منتفی ترین صحابه باجداد خود ملحق شد. مرگ او نیز برای دنیای اسلام گران تمام شد، شقی ترین مردم به بهانه خونخواهی او بجان سیدترین مردم افتادند.

قال : محوالموهوم ، مع صحواالمعلوم . فقال : زدنی بیانا .

قال : هتك السّتر لغبية السّر .

فقال : زدنی بیانا .

قال : جذب الاحدية لصفة التوحيد .

فقال : زدنی بیانا .

قال : الحقيقة نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل

التوحيد آثاره .

قال : زدنی بیانا .

قال : اطف السّراج فقد طلع الصبح .»

تمام شد کلام مجالس المؤمنین .

فقرات این حدیث شریف را زیاده بر این نقل نکرده اند ، وبعد از تحقیق این شارقات و تمهید این لمعات ، با اعتراف بکمال قصور خود در این ابواب ، وبا انقطاع تمام بباطن معدن علوم ربّانی و منبع معارف یزدانی اعنی خلیفه بحق و ولیّ مطلق امیر مؤمنان و مولای متّقین «علیه وعلی ذرّيته آلاف التحية والسلام» ، شروع مینمایم در شرح معانی حدیث هریف و کشف اسرار و رموز آن بقدر قوه و استعداد خود .

شرح آن کما ینبغی وعلی مایفی نه در صفحات اوراق روزگار گنجد و نه در صفایح الواح لیل و نهار تحریر یابد «لو کان البحار ممداداً و الاشجار اقلاماً و السماوات و الأرضون الواحاً لما وفت فی ابراز رموزه ، و دقایقه ، و ما کفّت فی اسراره و حقایقه لانها ینکشف بالشهادة و العیان لا بالمکالمه و البیان» ، پس میگویم : کلام کمیل بن زیاد «اعلی الله درجاته» در سؤال خود ، ما الحقيقة ؟ بیانش باستیفای تمام گذشت ، و از برای تقریب باذهان طلاب حقیقت و معرفت بنحوی از اجمال میگویم که : سؤال از کلمه ما ، از تمام ماهیّت یا تمام حقیقت شیء است ، مشترکه باشد

یا مختصه ، و حقیقت بمعنای ثابت است و ثابت اولاً دو قسم است یکی ثابت بالذات و دیگری ثابت بالغیر .

اول نیز دو قسم است، یکی ثابت بالذات ولذات ، و دیگری ثابت بالذات ، پس مصداق اول ذات اقدس واجب الوجود بالذات، و مصداق دوم حقایق وجودات صادره از واجب الوجود بالذات است .

و مصداق ثابت بالغیر، ماهیات ممکناتست ، که باعتبار انصباف و اتصاف به حقایق وجودیه مصداق معنای ثابت میباشد، چنانکه همه اینمطالب با بسط وجوه در شارقات سابقه بعد انکشاف آمدند، و مراد از حقیقت در اینمقام حقیقت توحید است که بعد از سلوک عرفان و مرور از مقام قلبی در سیر نهایی حاصل میشود، چنانکه سابقاً در مقام اقسام و مراتب توحید که بجهت سلوک مسالك عرفان حاصل میشود، اشاره نمودم، زیرا که ظاهر از سیاق سؤال و جواب، و از کلمات شریفه آن معدن علوم ربّانی و مخزن معارف یزدانی ، در بیان حقیقت و کشف مراتب و مقامات آن بنهجی که شرح خواهد گردید آنست که مقصود سائل استفسار از مراتب و درجات سلوک مسالك حقیقت توحید و معرفتست که از برای سالك در سفر از خلق بسوی حق ، و در سیر از ماسوا بسوی مبدأ اعلی حاصل میشود و در هر مقامی محوی و اثباتی و فنائی و بقائی هویدا میگردد، و بنعت اتصال باندازه استعداد و فهمایت سالك عارف جلال یزدانی بتجلی آمده تعینات و تملقات سالك را بیاد فنا داده، مستغرق بحر توحید میسازند، تا سلوک و سیر بانتهای رسد، و سالك صراط مستقیم توحید و معرفت و غرق محیط فنا گردد، و بعد از آن بقای بعد از فنا، و صحو بعد از محو، و فرق بعد از جمع، که مقام تمکین و استقامت و سفر از خلق بسوی حق است، حاصل آید چنانکه در شارقات سابقه و بخصوص در ضمن احادیث مصراع خاتم نبوت (صلی الله علیه و آله) منکشف گردید، و بوجه ابط نیز خواهد آمد ، و شواهد این مدعی ، یعنی اینکه مراد از حقیقت توحید عیانی انکشافی است که بمجاهدات نفسانیّه و متابعت شریعت حقه حاصل میشود بسیار است، و از تأمل صادق در شارقات سابقه از برای صاحبان بصیرت و فطنت بغایت ظهور و انکشاف دارد .

و از جمله شواهدی که در این باب صریح است حدیث حارثه است که علامه مجلسی و دیگران نقل نموده اند و آن اینست که حضرت رسالت فرمودند: ای حارثه

کیف اصبحت قال اصبحت مؤمناً حقاً .

فقال «عليه السلام» : لكل حق حقيقة ، فما حقيقة ايمانك ؟

قال رأيت اهل الجنة يتراوون ، واهل النار يتعادون، ورأيت عرش ربّي بارزاً . قال (ص) اصبت فالزم .

یعنی چگونه صبح کرده‌ای حارثه عرض کرد که صبح کردم با ایمان حق پس آنجناب فرمودند که از برای هر حقّی حقیقتی است پس چیست حقیقت ایمان تو ؟

عرض کرد دیدم اهل بهشت را که زیارت (۱) همدیگر میرفتند و دیدم اهل جهنم را که با یکدیگر دشمنی میکردند و یا از همدیگر دوری می‌جستند و دیدم عرش پروردگار را آشکارا !

پس آنحضرت فرمودند که بحقیقت ایمان رسیده‌ای پس لازم بدار اینحالت را از برای خود و جدا شو هرگز از اینحالت .

و از یسئالاتی که مراد از ایمان توحید است و مراد از حقیقت توحید، توحید انکشافی عیانی است که بمجاهدات شاقّه نفسانیّه و متابعت شریف حقّه ایمانیّه حاصل میشود .

و تعبیر از آن در نزد اهل بصیرت بعین‌الیقین و حق‌الیقین است نه توحید علم‌الیقینی که از برهان محکم‌البنیان و حجّت شدیدالارکان حاصل میشود . زیرا که علم‌الیقین موجب مشاهده اهل بهشت و جهنم و مستلزم بروز عرش رحمان نمیتواند شد .

بلکه اینمعنا منحصر بعلم درایت است که از ریاضات شاقّه نفسانیّه و سلوک مسالك ایمانیّه حاصل میشود چنانکه از شارقات سابقه بیسط تمام گذشت و از کلام

۱ - این روایت را مختلف نقل کرده‌اند ولی اکثر اهل حدیث در اول و صدر حدیث ، بعد از سؤال آنحضرت از حارثه یا زید بن حارثه کیف اصبحت و جواب او که اصبحت مؤمناً حقاً و فرموده حضرت رسول که لكل حق حقيقة ، فما حقيقة ايمانك ، حارثه یا زید جواب عرض کرده است: کانی انظر الى عرش الرحمان بارزاً ، مطابقاً لقوله (ص) فاعبد ربك كأنك تراه باین مضمون یعنی (کان) چندین روایت از حضرت رسول و آنمه نقل شده است لسان حارثه

آنحضرت که فرمودند لكل حق حقیقه نیز اینمعنا مستفاد میشود متفطن باش .
 و از جمله شواهد کلام معجز نظام خداوند یگانه است « کَلَّا لَوْ تَطْمَنُّونَ عِلْمُ-
 الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ » و « ان هذا لهو حق اليقين » متفطن
 باش .

و از جمله کلام حضرت ختمی مآبست « الشريعة اقوالی، والطريقة افعالی،
 والمعرفة رأس مالى، والعقل اصل دينی، والحب اساسی، والشوق مركبى،
 والخوف رفيقى، والعلم سلاحى، والحلم صاحبى، والتوكل ردائى، والقناعة كنزى،
 والصدق منزلى، واليقين مأوائى، والفقر فخرى، وبه افتخر على سائر الانبياء
 والمرسلين » .

یعنی تصدیق بآنچه که از جانب خداوند عالم آورده ام شریعت است و متابعت
 آنچه که می کنم از عمل بمقتضای شریعت طریقه واسوه حسنه است و لهذا در کلام
 مجید فرموده « ولكم فى رسول الله اسوة حسنة » ، و معرفت سرمایه منست و عقل
 اصل دین من و محبت خدا، بنیان توحید منست و شوق مرکب من و ترس رفیق منست،
 و علم سلاح منست و حلم مصاحب منست، و توکل ردای منست، و قناعت گنج منست
 و صدق منزل من و یقین محل قرار من و فقر و عبودیت فخر منست و بآن افتخار میکنم
 بسایر انبیاء و مرسلین .

و می بینی که آن معدن علوم ربّانی و معارف یزدانی، چگونه اولاً اشاره
 بتوحید علم الیقین فرموده اند ، و بعد از آن بنهیج اکفسی و اوفی، اشاره بکیفیت
 سلوك مسالك حقیقت فرموده اند و بعد از آن اشاره فرموده اند باینکه غایت سلوك
 و مجاهدات نفسانیّه و تحصیل ملکات جمیله و اخلاق حمیده حصول مرتبه یقین
 عیانی و عبودیت ذاتیه و فنای در توحید است .

و تعبیر از این مقام بمقام ولایتست که مقدم بر مقام نبوت و رسالتست، یعنی
 نبوت و رسالت مقدم بر این مقام اعلی نیستند، لهذا در تشهد نماز شهادت بر عبودیت را
 مقدم بر شهادت بر رسالت مقرر فرموده اند ، و از اینجا و از آنچه که در شارقات سابقه
 مذکور گردیده و از آنچه که بعد از این مشروح خواهد گردید منکشف میشود که
 هر نبی باید ولی باشد و عکس لازم نمیباشد، چون ولایت و عبودیت خاتم نبوت
 کلی و اطلاقی است، ولایت سایر انبیاء جزئی و تقییدی است و مرتبه اطلاق فوق

همه مقیدات و محیط بهمه متعیناتست لهذا موجب تفوق و افتخار آن جناب ختمی مآب
بهمه انبیاء و مرسلین گردیده است .

مؤید اصل مدعاست کلام بعضی از محققین عرفا که مراد از حقیقت در این مقام
ظهور ذات اقدس است بی حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعه
انوار ذات زیرا که ظهور ذات بی حجاب تعینات و با محو کثرات موهومه از مراتب
حقایق و نهاییاتست ، بلکه ظاهر کلامش آنست که مرادش قصوی درجات نهاییات
باشد که ماسوای حق بالکلیه از نظر سالک عارف ساقط باشند و مقصور باشد نظر
او بمشاهده انوار ذات و ملاحظه جلال و جمال او باندازه خود نه باندازه ذات، و
بنابراین ، مراد از حقیقت در کلام کمیل بن زیاد این مرتبه قصوی خواهد بود .

و بنا بر تقریر این فقیر به این مرتبه اختصاص نخواهد داشت چنانکه دو مرتبه نزد
شرح حدیث منکشف خواهد شد و مؤیدات دیگر نیز در شرح بعضی از فقرات
حدیث خواهد آمد ، در کلام آن معدن علوم ربّانی «مالك والحقیقه» یعنی ترا
چکار است با حقیقت، اشاره است بنقصان مرتبه کمیل بن زیاد از ادراک مقام حقیقت
که حقیقت توحید است زیرا که مقام کمیل در سلوک مسالك معرفت مقام قلبی و
کشف قلبی بوده است چنانکه بعضی از محققین عرفا گفته است و کشف قلبی ادنی
مراتب شهود غیبی است که از برای سالک معارج حقیقت و معرفت حاصل میشود ،
و یا مقام سّری و کشف سّری بوده است که فوق مقام قلبی است و مقام حقیقت
توحید مقام ولایت و کشف خفی بل اخفی است .

دانی را چگونه میسر است نیل عالی، و صاحب مقام ادنی را چگونه متصور
است ادراک مقام اعلی، مگر بعد از تحصیل استعداد تام و سابقه عنایت حق متعال
و قائد نور توفیق و هدایت از خداوند بی نیاز، پس ملخص جواب آنست که تو
مادامی که در این مقامی ادراک آن مقام کما هو حقّه نمی توان کرد .

[شرح جمله «اولست صاحب سرك» بعد از بیان معنای : مالك والحقیقه]

و در این کلام اشاره لطیفه است بتحریر و ترغیب کمیل بن زیاد بتجربیدن و
تفریدن سّر ، از همه تعلقات و تعینات تا استعداد تام از برای نیل این مقام عالی
حاصل شود ، پس کمیل بن زیاد عرض کرد : اولست صاحب سرك؟ یعنی آیا نیستم
من صاحب سّر تو ؟

بدانکه درشارقات سابقه بیان نمودم که بعضی از عرفا سر را ازسرخ ذوات و اعیان میداند، و بعضی ازسرخ معانی. فرقه اولی سه طایفه‌اند، یکی را مذاق آنست که مقام سر، فوق مقام روح است، چنانکه مقام روح فوق مقام قلب است. و دیگری را مذهب آنست که مقام سر فوق مقام قلب و تحت مقام روح است، و طایفه سوم را مشرب آنست که سر همان روح است متصف بوصف غریبی که بعد از استخلاص کل از تعلقات قلبی و نفسی حاصل میشود. و فرقه دوم دو طایفه‌اند یکی را مذاق آنست که سر حالتی است مستور از میان بنده و خدای که غیری را بر آن اطلاعی نباشد و سر سر، که آن را خفی گویند آنست که بنده را نیز اطلاعی بر آن نباشد بلکه مطلع نباشد بر آن مگر خدای که عالم السر و الخفیاتست.

و دیگری را مذهب آنست که سر معنای لطیفی است مکنون در ضمیر روح و عقل را تفسیر آن معتذر و یا در دل و زبان را تعبیر از آن متعسر، همچنانکه زبان ترجمان و معبر دلست عقل ترجمان روح و مفسر سر اوست و هر معنی که از برای روح از غیب مکشوف شود و بنظر عیان آن را مشاهده نماید و خواهد که بطریق مکالمات و محادثت با دل در میان نهد عقل که ترجمان اوست واسطه شود و تفسیر آن بر دل تقریر کند، ولیکن بیشتر معانی مدر که روح آن بود که عقل از تقریر آن با دل قاصر آید، چنانکه بیشتر معانی مدر که دل آن بود که زبان از تعبیر آن عاجز بود پس آن معانی که در روح باقی میماند و عقل از تفسیر آن قاصر باشد اسرار روح است که دل را بر آنها اطلاعی نباشد.

و آن معانی که در دل باقیماند و زبان از تعبیر آن عاجز باشد، اسرار دل بود که مخاطب بر آن اطلاع نیابد، اخذ کن، و بدانکه چه بسیار از لثالی تحقیقات شریفه و جواهر تدقیقات لطیفه و مقاصد رفیع و مطالب عالی و انوار ساطعه و اشراقات لامعه در این باب در آن شارقه برشته تقریر کشیده و بسلك تحریر آورده‌ام و بعد از آن همه آراء مذکوره را بوجهی قدح نموده و بوجهی تصحیح کرده‌ام.

و جهی چنان جمع نموده‌ام که سر از گریبان وحدت بیرون آورده‌اند و بوجوه لطیفه از براهین عقلیه و حجج نقلیه محقق نموده‌ام که کتمان اسرار از غیر اهلس در شریعت عقل و شرع از جمله لوازم و واجباتست و از اهلس از جمله محذورات و منهیاتست لهذا آن عارف ربانی یعنی کمیل بن زیاد عرض کرد: «اولست صاحب

سَرَك؟» یعنی افشای اسرار از غیر اهلش جایز نیست و آیا من اهلیت ندارم با وجود اینکه صاحب سَر تو میباشم .

پس ممکنست که مراد کَمیل از سَر مقام فوق قلب و تحت روح باشد و یا مقام فوق روح و تحت خفی باشد ، و یا معانی مکشوفه در نزد روح باشد که قلب را اطلاعی بر آنها ممکن نباشد، و یا معانی مکشوفه در نزد قلب باشد که نفس را اطلاعی بر آنها مقدور نباشد .

[استفهام در جمله «اولست صاحب سَرَك» ممکن است بر حقیقت خود باشد .

و یا آنکه انکاری باشد]

و بر همه تقادیر ، مراد کَمیل آنست که آیا با وجود اینکه من مصاحب مقام سَری توام و یا بر اسرار روح و یا قلب تو مطلع میباشم مستعدّ نیل آن مقام عالی بیستم که بهدایت التفات تو بآن مقام عالی واصل شوم و در سلك اهل حقایق مندرج کردم؟ و ممکنست که استفهام بر حقیقت خود باشد چنانکه تقریر نمودم ملخصش اینست که راست است که مادامی که در این مقام نیل آن مقام نمی توانم نمود ولی با وجود اینکه مصاحب تو می باشم آیا مستعدّ نیل آن مقام نیز نیستم که بدست یاری و دستگیری مثل تو مولائی بآن مقام واصل شوم . و ممکنست که استفهام انکاری باشد یعنی اگر چه مادامی که در این مقام نیل آن مقام نمیتوانم نمود ولی بجهت اینکه صاحب سَر تو می باشم مستعدّ نیل آن مقام اعلی و وصول بآن درجه قصوی هستم موقوف بالتفات و هدایت از جانب مثل تو بزرگواری است ، پس آن معدن علوم ربّانی فرمود : «بلی ولکن یرشح علیک ما یطفح منّی» . صاحب صحاح گفته است : رشح رشحاً ، ای عرق . یعنی قطرات عرق از او ظاهر شد .

و نیز گفته است : الرشح ان ترشح الائمّ ولدها باللبن القلیل ، تجعله فسی فیه شیئا بعد شیء الی ان یقوی علی المصّ . یعنی ترشح آنست که بریزد مادر شیر کمی را بدهن طفلش بتدریج تا زمانی که قوت بگیرد بمکیدن پستان .

ه نیز گفته است : طفح الماء طفوحاً ، اذا امتلأ حتی تفیض . و اطفحته - تطفیحاً و الطفاحة ، ما طفح فوق الشیء کثر بد القدر و طفح السكران فهو طافح اذا ملأه

الشراب . یعنی معنای طفح پر شدن ظرفیت از آب بعدی که از اطرافش بریزد .
و معنای افطاح از باب افعال و تطفیح از باب تفعیل پر کردن ظرفیت از آب
بعدی که از اطرافش بریزد ، طفاحه آن چیزی است که در بالای چیزی واقع شود
مثل کف دیک از شدت جوش بهمرسد ، و در بالای آب آن واقع میشود .

و میگویند : طفح السکران در وقتی که پر کرده باشد شراب شکم او را . ملخص
ترجمه این کلام لطیف آنست که بلی ، ولیکن میریزد بر تو بنحو تدریج از قطرات
و لمعات انوار توحید آنچه که بجهت پُری و لبالب بودن سر من و باطن من زیاده
آمده از اطراف و جوانبش جاری میشود .

در نزد ارباب فصاحت و اصحاب بلاغت منکشف است که لطافت و براءت و
فصاحت و بلاغت این کلام معجز نظام بخصوص در این مقام نه بعدی است که افصح فصیح
عرب و عجم بآدنی پایه از رموز و مزایای آن و بآدنی درجه از اسرار و دقایق آن
تواند رسید ، و با اعتراف بکمال قصور و نقصان در این ابواب بعضی از آن رموز و
دقایق اشاره میکنم از آن جمله آنست که در کلمه «یرشّح» استعاره مصرّحه تبعیه
است باینکه معنای افاضه لمعات و القای انوار توحید را بر باطن سائل بنهج تدریج
تا استحکام بیابد و استعداد تمام حاصل کند از برای وصول باعلی مقامات توحید
تشبیه فرموده است بر نخستین قطرات شیر بگلوی طفل بنهج تدریج تا استحکام
بیابد و مستعدّ از برای مکیدن پستان شود بعد از آن «مُشَبّه به» را ذکر فرموده
«مُشَبّه» را انداخته است .

در لفظ «یطفح» ترشیح بیانی است زیرا که از ملایمات مشبّه به است باینکه
در آن نیز استعاره مصرّحه تبعیه است .

و لفظ یرشّح ، ترشیح بیانی است که آن کلام لطیف بر استعاره مکنیه و
تخیلیّه محمول شود باین معنا که آنجناب در ضمیر خود ، نفس قدسیش را تشبیه
فرموده است بمربّی طفل بنهج مذکور «مُشَبّه» را ذکر فرموده «مُشَبّه به»
را انداخته است زیرا که لفظ منّی متعلق است به «یرشّح» بنا بر مذهب کوفیین در
باب تنازع ، و اگر متعلق فعل دوم باشد در اول مقدر میباشد .

و از مقرراتست در نزد اهل عربیّت که مقدر در حکم مذکور است و
اثبات ترشیح که از خواص مشبّه به است استعاره تخیلیّه است که در لفظ «یطفح»

نیز استعاره تبعیه ترشیحیه است باینمنا که تشبیه فرموده است جامعیت باطن شریفش مرجمیع انوار توحید را خواهی بگو کثرت و وفور انوار توحید را در باطن و سر شریف خود بحیثیتی که ازغایت احاطه و کثرت و از شدت احاطه و جامعیت فایض شود برمدون خود از سایر اشیا چنانکه مقتضای ولایت مطلقه است باحاطه و جامعیت ظرف مرآب را، خواهی بگو کثرت و وفور آب در ظرف، بحیثیتی که ازغایت وفور و کثرت از اطراف و جوانبش بریزد، و ذکر «یرشح» ترشیح بیانی است چنانکه اشاره نمودم.

و ممکنست که براستعاره مکنیه تخیلیّه محمول شود بنهجی که از قرینه اول مبین گردید.

[بیان اسرار و رموزی که در کلام امام در مقام تشبیه ذکر شده است]

بدانکه لطایف و دقایق و رموز و اسراری که در این دو تشبیه مندرج و مندمج است بی پایان است نه در صحایف اوراق روزگار گنجد و نه در صحایف لیل و نهار تحریر یابد.

و با اعتراف بقصور خود بیعضی از آن رموز و اسرار و بطایفه ای از آن لطایف و نکات اشاره می نمایم تا ابواب رقایق و حقایق از برای طلاب معارف و دقایق مفتوح گردد و منبّه و استرشادی بر رموز و اسرار این کلام معجز نظام حاصل آید، و فقرات دیگر این حدیث شریف را بر این فقره شریفه قیاس نمایند.

پس میگویم: از آنجمله در این تشبیه لطیف، اشاره است بکیفیت تعلیم و تربیت، و آن اینست که باید ملاحظه نماید استعداد متعلم را، و مربی مشاهده نماید قابلیت مربی را و باندازه استعداد و قابلیت او تعلیم و تربیت نماید تا حامل تواند شود، و بمنزله و ضلالت نیفتد و استعداد و قابلیتش باطل نشود.

و از بیناتست که رودخانه را گنجایش دریا نمی باشد و نهر گنجایش رودخانه ندارد و نهر چگونه در کوزه گنجد و کوزه چگونه در کاسه جای گیرد؟ طفل را غذای پیر نباید و پیر را غذای جوان نسازد.

و این مطلب اعلی، در باب وجوب کتمان اسرار بپراهمین عقلیه و دلایل نقلیه باستیفای تمام بحد انکشاف آمد.

و نیز در این تشبیه لطیف اشاره است باینکه تربیت ناقصین و تعلیم جاهلین باید بنهج تدریج باشد زیرا که مقتضای عالم قوه و استعداد همین است .

و از بیناتست که هر استعدادی را صلاحیت هر فعلیتی نمی باشد ، و هر قابلیت سزاوار هر صورتی نمی تواند شد ، مثلاً استعداد نطفه سزاوار صورت غلقه است نه سزاوار صورت مضغه ، و قابلیت مضغه از برای صورت نباتی است نه از برای صورت حیوانی ، از جو گندم نروید ، و از گندم انگور حاصل نیاید .

پس باید استعداداتی بنعت اتصال و تدریج حاصل آیند و بهر استعدادی کمال مترتب شود ، تا عالم قوه و استعداد بانتهای رسد و اتصال بعالم قدسی متحقق گردد ، و ایتما طلب اعلی نیز در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد .

و نیز در این تشبیه لطیف اشاره است باینکه معطی هر کمال باید تام باشد ، یعنی بنحو تمام دارای آن کمال باشد بحیثیتی که از غایت تمامیتش در آن کمال ذاتش اقتضای فیضان آن کمال نماید و اگر مطلقاً فاقد آن کمال باشد و یا بحد تمامیت نباشد چگونه بردیگری افاضه میتواند نمود .

و ناقص خود بمخرجی محتاجست که او را از حیز قوه بذروه فعلیت و از حسیض نقصان باوج کمال آورد ، پس چگونه مخرج دیگری میتواند شد « اللهم مگر بتأیید کاملی و امداد تمامی که جهات فیاضیت در حقیقت باو برگردند .

اینست معنای تام و فوق التمام که الهیّین در فواعل مفیضه گفته اند ، و در علم کلی از علم الهی محقق است و در شارقات سابقه نیز اشارات لطیفه رقیقه است باینکه فواعل طبیعی و مؤثرات مادیّه در حقیقت فواعل اعدادیه اند نه فواعل ایجابیه ، و مبادی فیاضه و سبب حصول استعداداتند در مواد از برای فیضان کمالات از مبادی مفارقه فیاضه در آن مواد مستعدانه ، نه فواعل مفیضه ، مثلاً آتش مستعد میسازد ماده آب را از برای فیضان سخونت در آن ماده از مبدأ فیاض ، نه اینست که صورت آتش مفیض آن سخونت است در آن ماده ، و از اینجا است که گفته اند که فاعل در اصطلاح علم الهی غیر فاعل در اصطلاح علم طبیعی است ، اول آنست که مفیض و مفید باشد ، دوم آنست که شأنی تحریک قوایل و اعداد مواد باشد . و باین قانون الهی نیز در شارقات سابقه اشاره نمودم .

و نیز در این کلام شریف اشاره است باینکه خود آنجناب در باب علوم و معارف حقانی در باب انوار حقانی یزدانی تام بلکه فوق‌التمام است چنانکه از زبان معجز بیان فرموده‌اند : «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً» ، و نیز فرموده‌اند : «انا وجه الله ، انا جنب الله ، انا عین الله ، انا ید الله المبسوطة علی الخلق اجمعین .» و بدو حدیث غریبی دران باب اشاره مینمایم که دلالت میکنند بر احاطه و سلطنت آنجناب نسبت به همه مخلوقات و کاینات اگرچه موجب تطویل باشد و اگر چه شواهد اینمدعی از مشکات نبوت و ولایت ، از حیز شماره افزون و از حد احصا بیرون باشند ولی عنان اختیار از دستم بیرون رفته .

رشته بر گردنم افکنده دوست میکشد هر جا که خاطر خواه اوست

و نعم ما قیل : «فیل را یاد آمد از هندوستان»

اعد ذکر نعمان عن ذکره هوالمسک کما کررته ...

و آن دو حدیث اینست که ابن‌جمهور احسانی در کتاب مجلی از مقدار اسود نقل کرده است که در جنگ احزاب بعد از آنکه عمرو بن عبدود بشمیر حیدر صفدر بجهنم واصل گردید و لشکر ابی‌سفیان پراکنده شده چهارده فرقه گردیدند و روی بهزیمت نهادند ، دیدم آنجناب را که در کنار خندق ایستاده است و بهر فرقه‌ای نظر کردم دیدم که آن شیر خدا آن فرقه را تعاقب کرده است و بشمشیر خود ایشان را می‌کشد و بزمین هلاکت می‌افکند و بکنار خندق نگاه میکردم می‌دیدم که در همان جا ایستاده است و قاعده آن بزرگوار بجهت بلندی همت و کرامت اخلاق چنان بوده است که فرار کننده را تعاقب نمی‌فرمود .

و نیز در همان کتاب از جابر انصاری نقل کرده‌است که در جنگ جمل در خدمت مولای خودم علی بن ابی‌طالب «علیه‌السلام» بودم و هفتاد هزار نفر در نزد عایشه جمع شده بودند ، بعد از آنکه آتش حرب اشتعال یافت و لشکر بصره روی بهزیمت نهادند ، سپس ندیدم فرار کننده‌ای را مگر اینکه میگفت علی مرا منهزم گردانید ، و ندیدم مجروحی را مگر اینکه میگفت علی مرا گشت ، و نبودم در -- میمنه -- مگر اینکه صدای علی را میشنیدم ، و نبودم در -- میسره -- مگر اینکه صدای علی را می‌شنیدم .

در این حال گذشتم بطلحه و دیدم که جان می‌کند و تیری بسینه او فرو رفته است ، پس گفتم باو که این تیر را بتوانداخته است گفت «علی بن ابی طالب» .

گفتم ای لشکر شیطان علی تیر نمی‌اندازد و در دست او بجز شمشیر چیزی دیگر نمی‌باشد . گفت ای جابر آیا نظر نمی‌کنی به علی که گاهی بهوا صعود می‌نماید و گاهی بزمین نازل میشود و از جانب مشرق می‌آید و از جانب مغرب می‌آید و همه مشارق و مغارب در پیش روی او یک چیز است ، نمی‌گذرد بسواری مگر اینکه می‌زند براو و ملاقات نمی‌کند باحدی مگر اینکه می‌کشد اورا و یا میزند و روی او را بزمین می‌مالد ، و نمی‌گوید باحدی که بمیر مگر اینکه می‌میرد ، و نجات نمی‌یابد از دست او احدی ، پس از سخنان او متعجب گردیدم .

چون این دو حدیث شریف دلالت بر احاطه و جامعیت و تمامیت و سلطنت آنجناب می‌کردند و در نظر قاصرین خالی از غرابت نبودند ایراد نمودم والا فضایل و کمالات او در اوراق مبدعات و کائنات نمی‌گنجد « گنجایش بحر در سبو ممکن نیست » .

و نیز در این تشبیه لطیف اشاره است باینکه سائل از اهل بدایت است نه از اهل نهایات ، یعنی در بدایات سلوك مسالك عرفان که سفر از خلق بسوی حق است بوده است نه در نهایات سلوك مسالك ایقان که سفر بالحق فی الحق است ، و مرتبه حقایق و ولایاتست چنانکه سابقاً اشاره نمودم ، زیرا که ترشح لمعات توحید و عرفان که بنهیج تدریج استحکام و استعداد تمام حاصل شود در بدایات متصور است نه در نهایات . و در شارقات سابقه بخصوص در شارقه‌ای که در تحقیق کشف و اقسام و مراتب آن منعقد است نیک تأمل نمای تا اینمطلب اعلی بحد انکشاف آید ، و مجال تأمل و مقام توقف نماند ، و باوجود این در نزد شرح فقرات حدیث شریف بسط وجوه مشروح خواهد گردید ، اگرچه این مقامات عرض عریضی دارد ، و بحث طولیلی و زیاده از آنچه که بیان نموده‌ام اشاره کرده‌ام و بیان خواهم نمود و اشاره خواهم کرد بسط و تفصیل می‌خواهد ، زیرا که از غوامض مسائل حکمت و عرفان و از امّهات و اصول مقاصد معرفت و ایقاند ولی نه این وجیزه را گنجایش زیاده بسط و تفصیل و نه این فقیر را مجال تحقیق و تدقیق .

[اشاره بر رمز ششم از رموز موجود در حدیث]

و نیز در این تشبیه لطیف اشاره است باینکه آن معدن علوم ربّانی و منبع معارف یزدانی در مقام تمکین و استقامت و در مرتبه تعلیم و هدایت که مقام فرق بعد از جمع و صحو بعد از محو و بقاء بعد از فناست بوده اند زیرا که مزیت و وفور کمالات و انوار بحیثیتی که از غایت شدت و کثرت لبالب گردیده از اطراف و جوانب جاری شود در این مرتبه محقق میشود نه در مراتب سابقه چنانکه سابقاً اشاره نمودم و با بسط از آن در شرح کلام آنجناب «نور یشرق من صبح الأزل» تا آخر مشروح خواهد گردید .

[اشاره بر رمز هفتم از رموز موجود در کلام امام]

و نیز تکمیل و تعلیم جاهلین و تربیت و هدایت ناقصین در صورت صحو و هشیاری متصور است نه در صورت محو و بی‌هوشی و در صورت غرق محیط فنانی بذات خود نیز شاعر نیست چه جای از دیگران و هدایت و تکمیل بدون شعور چگونه متصور می‌تواند شد . و در مقامات سابقه بر محو و فنا هنوز تمامیت و پری بهم نرسیده است چگونه از اطراف و جوانب می‌ریزد و چگونه فوق تمامیت متحقق میشود . و نیز در این تشبیه لطیف اشاره است باینکه سائل مستعد است چنانکه صریح لفظ - بلی - است ولیکن از برای بوارق و لوازمی که بر اهل بدایات وارد میشوند نه از برای انوار و حقایقی که مخصوص اهل نهایات و لایاتست زیرا که افاضه و تکمیل بنحو تدریج بنهیج مذکور که از تشبیه مستفاد است در اهل نهایات که مقام ایشان فوق عالم استعداد بلکه عالم قدس و طهارتست متصور نمی‌باشد .

پس ملخص جواب اینست که صاحب اسرار من که در مقام قلبی هستی و یا مصاحب من که در مقام سّری هستی و آن سرّ نور مکاشفه است که از انوار تجلیات صفاتست نه نور مشاهده که بعد از ارتفاع جمیع حجب ظلماتیه از انوار تجلیات ذات متجلی میگردد و سالک و عارف را مستغرق بحر فنا می‌سازد .

پس مستعد هستی از برای مکاشفه بوارق و لوازمی که از تجلیات صفات حاصل

میشود، ولی استعداد نیل و ادراک حقیقت توحید که مقام مشاهده انوار ذات و مقام صاحب ولایات و نهایات و مقام سرّ سرّ بلکه سرّ الاسرار است هنوز از برای تو حاصل نشده است .

پس چگونه نیل آن مرتبه و وصول بآن درجه از برای تو میسر می‌باشد مگر بعد از تحصیل استعداد تامّ بمجاهدات شاقّه نفسانیّه و ریاضات علمیّه و عملیّه و رفع جمیع حجب ظلمانیّه و تصفیّه سرّ از همه شواغل نفسانیّه بلکه شواغل قلبیّه و توجه تامّ بحضرت ربوبیّت و انقطاع تمام بدرگاه احدیّت .

پس در این کلام شریف بلکه در این تشبیه لطیف نیز اشاره است به ترغیب و تحریر کمیل بن زیاد در تحصیل استعداد تمام از برای وصول باین مرتبه علیا و باین درجه قصوی .

وجه اشاره آنست که در مشبّه به مقصود والده از ریختن قطرات شیر بدهن طفل دو چیز است یکی آنست که غذای آن طفل باشد تا قوت بگیرد و دیگری آنست که لذت شیر را بیابد تا رغب شود بمکیدن پستان متفطن باش و اخذ کن این دقایق و لطایف و این نکات و اشارات را که بیرکت توجه و انقطاع بآن معدن علوم ربّانی و مخزن معارف یزدانی از این کلام شریف بلکه از این تشبیه لطیف که در این استعاره ملاحظه نموده‌اند استنباط نمودم و سابقی برخود در این باب بلکه در اکثر تحقیقات سابقه ندیدم و غنیمت شمار « الحمد لله الملهم انوار العلوم و المعارف » .

[شرح جمله - امثلك یُخِيب سائلاً]

پس کمیل بن زیاد عرض کرد : « او مثلك یُخِيب سائلاً » یعنی آیا مثل تو معدن علوم و اسرار ربّانی و منبع معارف حقایق یزدانی و مثل تو کاملی و مکملی که مقامش مقام تمکین و استقامت و مقام افاضت و هدایت است ناامید می‌گرداند سائل خود را .

بدانید ای صاحبان بصیرت که شرح این کلام شریف بنحوی که بسا کلمات سابقه متلایم شود و تنافی بی که بحسب ظاهر مترآبی میشود مرتفع گردد موقوفست بتمهید مقدمه‌ای و آن اینست که : در شارقات سابقه در کشف حقیقت وحی و الهام بیان نمودم که قلب شریف انسانی بجهت نورانیّت و ملکوتی بودنش قابل تجلّیات انوار

حقایق و معارفست، و حایل نیست درمیانه او و لوح محفوظ که مصور بهمه علوم و حقایق و مزین بهمه انوار و معارفست، مگر تعلقات دنیاویّه و تشبّات که حجب و سواترند درمیان آن لطیفه ملکوتیّه و غریزه برزخیّه، و میان انوار عقلیّه که در لوح محفوظ بقلم اعلی مصور و منقّشند، پس نسبت قلب انسانی بلوح محفوظ مثل نسبت آینه است که مصوّر باشد بنقوش و عکوس بآینه دیگری درمقابل او، که او، نیز مصوّر باشد بنقوش، ولیکن پرده درمیانه آن دو آینه برداشته شود، و مانع شود از انعکاس صور و نقوش هریک از آن دو آینه بآینه دیگر.

و از بینناست که هروقت که حجاب پرده از میان آندو آینه برداشته شود، صور و عکوس هریک از آن دو آینه در دیگری منقش میشود، و هریک از آندو آینه بصور و عکوس خود در دیگری منجلی میشود. و اگر یکی مصور باشد و دیگری خالی از صور درحالت ارتفاع حجاب پرده اولاً مصور منعکس میشود بخالی از صور، و ثانیاً خالی از صور بهمان صور منعکسه منعکس می شود بصور، و بجهت نحوی از اتحاد درمیانه صور اصلیّه و صور منعکسه امتیازی درحس نمی باشد و بخیال میرسد که انعکاس دیگری تحقق ندارد.

و نه چنین است ولی در این مقام دقیقه ایست مرآتیه و لطیفه ایست عرفانیّه و آن ایست که انجلاء و انکشاف صور منعکسه در شدت و ضعف تابع صفا و کدورت آینه است باین معنا که هر آینه ای که بمصقله تقدیر یا تدبیر بیشتر صفا دارد، انجلاء و ظهور صور، اصلیّه باشد با منعکسه، در او بیشتر واقوی می باشد از همان صور در آینه دیگر پس صور آینه مصفای بکمال صفا در آینه مکدره بکدورات زنگ، بنحو ضعف منعکس میشود و بنهج کدورت منجلی میگردد، و صور آینه مکدره در آینه مصفای بکمال و صفا بنحو اظهار واجلی منعکس میشود، و بنهج قوت و شدت ظاهر می گردد.

خلاصه کلام اختلاف صور مرآتیه در شدت انجلاء و ظهور و ضعف آنها بسته بشدت صقالت و صفای مرآت و ضعف صفا و صقالت آنست، حتی اینکه هر گاه مرآت بنهایت صفا و صقالت رسد، تمیّز درمیانه صورت مرآت و مرآن نمیتوان داد بلکه بحسب حس گویا صورت مرآتست و مرآت صورت، در این حالت حاکی است کلام بعضی

از شعرای عرب و عجم :

رقّ الزجاج ورقّت الخمر	فتشابهها و تشاكل الأمر
فكانّها خمر ولا قدح	و كأنّها قدح ولا خمر
أكنّوس تالّلات بمدام	امّ شمّوس تهلّلت بغمام
از صفای می و لطافت جام	بهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جا مست نیست گوئی می	یا مدامست نیست گوئی جام

متفطن باش که لطیف المسلك و صعب المنالست و با غایت وضوح نهایت غموض دارد ، و بدانکه مناسب این مقام حکایتی است غریب و قصه ایست عجیب که حجت الاسلام غزالی در کتاب احیاء العلوم نقل کرده است. اگرچه موجب تطویلست ولی بجهت توضیح مرام و تحقیق مقام ایراد مینمایم ، و آن اینست که : جماعتی از اهل روم گویا بحکم پادشاه خود وارد بلاد چین گردیده بخدمت پادشاه چین رسیدند و عرض کردند که ما را با اهل چین که بمهارت و صناعت نقاشی و تصویر در همه آفاق اشتها دارند سخنی و دعوتی است ، یعنی ما صنعت نقاشی و تصویر را بهتر از ایشان میدانیم .

پادشاه چین فرمود که از کجا مشخص میشود که مهارت شما در صنعت نقش و تصویر بیشتر و بهتر از مهارت اهل چین است ؟ اهل روم عرض کردند که بفرمای موبعضی از برای ما معین نمایند تا مشغول نقش و تصویر شویم بشرطی که هیچیک از ما بر علم دیگری مطلع نشود و بعد از فراغ از عمل هر دورا بنظر پادشاه برسانیم تا درمیانه ما و ایشان حکم فرماید .

پس پادشاه صفه بزرگی از برای ایشان معین نمود که در یکسمتش اهل روم نقش کنند و در سمت دیگرش اهل چین، و مقرر فرمود که پرده ای درمیانه ایشان کشیدند .

پس هریک از ایشان بنقش و تصویر دیواری مشغول شدند، و چون اهل روم می دانستند که مهارت اهل چین در تصویر و نقاشی بیشتر است و با ایشان در این باب مقاومت نمی توانند کرد، پس در مدتی که اهل چین بدقت تمام بنقش و تصویر مشغول بودند ، اهل روم بدقت تمام بتصقیل و تصفیه دیوار خود اشتغال داشتند تا بنهایت صقالت و صفا رسید، پس بخدمت پادشاه رسیده عرض کردند که : از عمل

خود فارغ شدیم پادشاه قدم رنجه فرموده ملاحظه فرمایند و درمیانه ایشان موافق آنچه که مطابق واقعست حکم فرماید .

پس پادشاه قدم رنجه فرموده با خَدم و حَشم تشریف آوردند فرمود تا پرده را برداشتند بمجرد ارتفاع پرده نقشهای لطیف و تصویرهای دقیق که اهل چین در دیوار خود بدقت تمام کشیده بودند بدیوار اهل روم که بدقت تمام تصفیه و تصقیل کرده بنهایت صفا و صقالت رسانیده بودند منعکس گردید و بغایت حسن و لطافت و بنهایت انجلا و انکشاف در آن دیوار ظاهر گردید و از غایت ظهور و انجلا و از شدت حُسن و لطافت گویا در آن موج و جریان و در اشراق و لمعان بود، و گویا همه اش نقش و تصویر بود و اصلاً دیواری در میان نبود، لهذا پادشاه چین حکم فرمود که نقش اهل روم احسن والطف و مهارت ایشان در صنعت نقاشی از اهل چین بیشتر است. متفطن باش لطافت این قصه را و متذکر باش بداعت و غرابت آن را.

[اشاره باین معناکه مقصود اصلی از عبادات و مجاهدات نفسانیّه تصفیه

قلب است و از طریق تصفیه نفس مظهر انوار غیبی و لمحات الهی میشود]

بدانکه غایت اصلی و غرض کلی از همه مجاهدات نفسانیّه و ریاضات علمیّه و عملیّه و عبادات بدنیّه و افکار قلبیه که در شرایع حقّه و نواامیس الهیّه مقرر فرموده اند تصفیه و تصقیل این لطیفه ربّانیّه و این غریزه ملکوتیه است که برزخی است جامع درمیانه عالم غیب و عالم شهادت و درمیانه روحانیت و نفسانیات و مجمع البحرین است درمیانه مفارقات و مادیات تا متجلی شود در او انوار غیبیّه و متحلّی شود در او معارف ربّانیّه و منکشف شود از برای او حقایق روحانیه و منعکس گردد در او لوامع ملکوتیه و مستوی شود از برای فیوضات رحمانیّه و مظهر و مجلا گردد از برای شارقات عقلیه و لمعات الهیّه، والا هر چه حاصل شود در او خالی از وساوس و شبهات و بری از اوهام و ظلمات و عاری از اغلاط و کدورات نخواهد بود . دریا را قطره می بینند و آفتاب را ذره و کوه را کاهی می بینند و فیل را پشه، عاقل را اندک اشارت کافی است، و جاهل را صدهزار قصه و حکایت وافی نیست، بصیر را اندک ایمانی وافی و اعمی را هزاران بیان و تبیان کافی نیست «صمّ»

بکم عمی (۱) فهم لا یعقلون ومن لم یجعل الله (۲) له نوراً فماله من نور، و تلك الامثال نضربها للناس (۳) وما یعقلها الا العالمون» .

برمی‌گردم باصل مدعی و آن اینست که گاهی ارتفاع پرده حجاب از میان آن دوآینه بسعی و عمل حاصل آید تا صور و نقوش هریک از آن دوآینه در دیگری متجلی شود، و یا صور و نقوش آئینه مصور در خالی از صور منعکس گردد، و گاهی ریاح الطاف‌ری‌نهایت عنایت ازلی و مشیت‌لم‌یزلی وزیدن گیرد و پرده حجاب را از میان آن دو آینه برداشته بباد فنا میدهد .

خواهی بگو موجی از دریای رحمت سابقه رحمانی بجنبش آمده بنیان اساس پرده حجاب را منهدم ساخته بقلزم فنا می‌اندازد تا صور نقوش هریک از آن دو آینه در دیگری متجلی گردد .

لمعات نور آینه و کیفیت تجلی و انجلای صور مرآتیه در شدت و ضعف و در ظهور و خفا در هر دو صورت بسته بکیفیت صفا و انجلای مرآتست چنانکه بحد انکشاف و انجلا آمد «ولله المثل الاعلی فی السموات (۴) والارض ان فی ذلك لآیات (۵) لأولی النهی ویضرب الله الأمثال للناس (۶) لعلهم یدکرون» .

بدانکه تجلی و انعکاس لمعات و انوار را بر مرآت قلبیه و بصیرت عقلیه در صورت دوم جذبه و الهام گویند و تفضل و احسان خوانند چنانکه در شارقات سابقه اشاره نمودم ، و گفته‌اند که جذبه اشاره است از تقرب بنده بخدای ، بمجرد اقتضای عنایت ازلی و سابقه مشیت لم‌یزلی بدون اینکه از بنده نظری و فکری حاصل آید و یا عملی و مجاهده‌ای صادر شود .

[اشاره به بیان فرق بین تفضل و عدل و احسان و استحقاق]

و این حالت درباره انبیا و اوصیا «علیهم السلام» بیشتر حاصل شود، و در باره دیگران کمتر تحقق می‌پذیرد، چنانکه در نزد اصحاب بصائر و ارباب معارف مخفی

۴ - س ۳۰، ی ۲۶ .

۵ - س ۲۰، ی ۵۶ .

۶ - س ۱۴، ی ۳۰ .

۱ - س ۲، ی ۱۶۶ .

۲ - س ۲۴، ی ۴۰ .

۳ - س ۲۹، ی ۴۲ .

و مستور نمیباشد ، و اخبار و آثار و بخصوص ادعیّه مأثوره از ائمه اطهار «علیهم صلوات الله ما بقی اللیل والنهار» مشحونند از تلمیح باین لطیفه ربانیه و تلویح باین دقیقه الهیه و از ایمان باین لمعه الهامیه و اشاره باین جذبۀ روحانیه ، از آنجمله دعای مشهور است که از مشکات ولایت وارد است : «اللهم عاملنا بفضلک - یا کریم ولا تعاملنا بعدلک یا رحیم» .

و کلام سید ساجدین است در صحیفه کامله: «اللهم فصل علی محمد و آل محمد، واحملنی بکرمک علی التفضل، ولا تحملنی بعد لک علی الاستحقاق» و فقره دعای مشهور است «یا مبتدء بالنعیم قبل استحقاقها» ، و غیر اینها از ادعیّه و آثار که از حیّز شماره افزون و از حد احصا بیروند پس خواهی اینحالت روحانیه را جذبۀ الهام بگو و خواهی تفضل و احسان بخوان .

بدانکه تجلی و انعکاس لمعات روحانیه و انوار عقلیه را بر مرآت قلبیه و بصیرت عقلیه در صورت اول که ارتفاع پرده حجاب از میان آن دو مرآت بجهت سعی و عمل و بسبب ریاضات علمیّه و عملیه برخیزد، عدل و استحقاق و استبصار و استکشاف گویند .

بعد از تمهید این اشراقات و لمعات میگویم : در شرح کلام کمیل بن زیاد زاد الله درجاته و مقاماته - که بعد از آنکه آن معدن علوم ربّانی اشاره نمودند که هنوز از برای تو استعداد تامّ از برای ادراک حقیقت توحید که مقام اهل نهاییاتست، حاصل نگردیده است و ترغیب و تحرّیص فرمودند او را بتحصیل این استعداد تا نیل آن مقام بواسطه ولی مطلق حاصل گردد . عرض کرد که بتفضل و احسان با من رفتار کن نه بعدل و استحقاق یعنی فیضان انوار حقایق و معارف از کامل و مکملّی که مقامش مقام تمکین و استقامت مرتبه اش مرتبه انوار هدایت و کمالاتست چنانکه مقام مثل تو بزرگوار است زیرا که ولی مطلق و واسطه جمیع فیوضات فیاض علی الاطلاق مقصور بر استحقاق و استعداد نمیباشد بلکه بجذبۀ الهام و بتفضل و احسان نیز متحقق میشود، و بوزیدن ریاح الطاف و نهاییات مثل تو کاملی و مکملّی جمیع حجب ظلمانیّه از مرآت قلب من برخواسته بیاد فنا میرود و بمجرد عنایت و توجه مثل تو بزرگواری مستعد وصول باین مقام عالی می گردم ، چون مقتضای نظام اتمّ اشیا که مترتب بر عنایت ازلی و مشیت لم یزل

است، آنست که هر دو حالت واقع شوند و هر دو صورت جاری گردند چنانکه بیان نمودم .

لهذا آن معدن علوم ربّانی اجابت فرموده مبادرت بجواب سؤال نموده فرمودند:
«الحقیقة كشف سُبُحات الجلال من غیر اشارة» .

[شرح کلام امام علیه السلام، کشف سُبُحات الجلال من غیر اشارة]

صاحب صحاح گفته است: کشف الشيء فانكشف، وتكشف - یعنی بیرون آوردم شيء را از تحت حجاب، پس منكشف شد. و بعضی از محققین عرفاً گفته است: الكشف رفع الحجاب، يقال كشفت المرأة وجهها ای رفعت نقابها. واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً یعنی کشف بحسب لغت برداشتن حجابست، گفته میشود کشف کرد زن روی خود را، یعنی برداشت نقاب را از روی خود. وبحسب اصطلاح مطلع شدنست بر آنچه که در پشت حجابست از معانی غیبیه و امور حقیقیّه از حیثیت وجود و شهود .

و صاحب نفایس الفنون گفته است: «حقیقت کشف بیرون آمدن چیز است از حجاب بروجهی که پیش از آن بر آن مدرک نباشد، و هر چند در عالم انسان - هفتاد هزار - ۷۰۰۰۰ - دیده که ادراک - هفتاد هزار - ۷۰۰۰۰ - عالم از جسمانیات و روحانیات تواند کرد مودعست .

اما اهل عرفان مکاشفات را بر آن معانی اطلاق کنند که مدرکات باطن ادراک آن کرده باشند» . تمام شد عبارت نفایس الفنون .

صاحب صحاح گفته است سبّحه بضم وسکون باء مهره ها، یعنی دانه هائی است که بآن تنزیه کرده میشود خدای، و سبّحه نیز تطوّع از ذکر نماز است، و تسبیح یعنی سبحان الله، تنزیه خداوند عالمست، منصوب است بمصدریت، گویا گفته است: «ابرء الله من السوء براءة» .

و کلام ایشان که میگویند: سُبُحات وجه ربّنا، بضم السین والباء، ای جلالته. یعنی سُبُحات وجه بمعنای جلالت وجه است. و سُبُوح از اسماء خداست .
تغلب گفته است که: هر اسمی که بر وزن فعول است پس او اش مفتوحست مگر سُبُوح و قدوس . تمام شد کلام صاحب صحاح، و صاحب کنزاللغه گفته

است : سبحات جلال و بزرگی و عظمت و نور حق تعالی است . و صاحب قاموس گفته است : سبحات بفتح سین و با مواضع سجود است ، و سبحات وجه الله انوار وجه خداست .

[شرح حدیث انّ الله سبعین حجّاباً من نور وظلمة، لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ...]

و این کلام و کلام صاحب صحاح اشاره اند بحدیثی که از مشکات نبوت وارد است که فرموده اند : « انّ الله سبعین الف حجّاب من نور وظلمة، لو كشفها لحرقت سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه ... » .

یعنی از برای خدا هفتاد حجّابست از نور و ظلمت که هر گاه برمیداشت آن حجّاب را هر آینه میسوزاند ، انوار وجه او آنچه را که منتهی است بسوی او بصر او از خلش ، مراد از حجّاب نورانیّه مفارقات و روحانیاتست . و مراد از حجّاب ظلمانیّه اجسام و جسمانیاتست . و مراد از کشف حجّاب برداشتن تعینات مراتب مترتبه وجود است که در سیر نزولی واقعند تا بهیولای اولی منتهی شود . و مراد از سبحات وجه انوار ذاتست و یا انوار فیض اول و روح اعظمست که مرتبه امر اول و مقام ولایت مطلقه و خلافت عامّه است که اصالت مقام خاتم نبوت و مقام خاتم ولایتست چنانکه در احادیث مستفیضه از مشکات ولایت وارد است که ما ئیم وجه خدا که هلاکت از برای آن نیست و مراد از احراق و سوزانیدن عالم خلق ، افنای اوست باین معنی که عالم خلقی متحقق نمی شود در عالم وجود مگر ذات اقدس و انوار وجه او زیرا که کثرت در موجودات و امتیاز خلق از امر باعتبار تعینات مراتب وجود است - طولاً و عرضاً - چنانکه باستیفای تمام در شارقهای که از برای بیان وجوب کتمان اسرار منعقد است بحدانکشاف آمد ، و بر تقدیر ارتفاع حجّاب نورانیّه و ظلمانیّه تعینی باقی نمی ماند تا خلقی متصوّر و کثرتی متحقق شود .

اینست معنای حدیث شریف اگر - کلمه لو - بمعنای خود باشد و آن عبارت از امتناع جزاء است بجهت امتناع شرط چنانکه گفته میشود : « لو جئتني لاعطيتك درهماً » یعنی اگر می آمدی هر آینه عطا می کردم بتو درهمی . یعنی چون نیامدی عطا نکردم و ممکنست که کلمه - لو - معنای ان الشرطیه باشد و اشاره بسیر صعودی و سفر از خلق بسوی حق باشد .

بیانش آنست که نسخه شریفه انسانی بجهت کلیت و جامعیت نشاء وجودش بر همه حجب نورانیّه و ظلمانیّه مشتملست ، و آنّا فآنّا ، از حجابی از حجب ظلمانیّه بحجاب دیگر منتقل میشود . بحجب نورانیّه منتهی میشود و همچنین آنّا فآنّا ، از حجابی از حجب نورانیّه بحجاب دیگر صعود می نماید تا سیر الی الله بانتهای رسد و عالم انوار مجرده و عقول مفارقه داخل شود چنانکه در بیان مراتب موت طبیعی و ارادی و در تحقق درجات محو و فنای باستیفای تمام بعد انکشاف آمد .

پس مراد از هفتاد هزار حجاب ، حجبی است که در مراتب نشأت انسانی متحقق می شوند از درجات جسمانیّه و درجات روحانیّه ، و مراد از کشف حجب ارتفاع آن حجب است بجدّیات ربّانیّه و ریاضات علمیّه و عملیّه .

و مراد از احراق انوار وجه عالم خلق را آنست که بعد از آنکه حجب ظلمانیّه و نورانیّه مرتفع گردیدند و تلبّس بانوار الهیّه ، و اخلاق ربّانیّه حاصل گردید ، جنبه خلّقیّت سالک عارف و انسان کامل بالکلیّه محترق گردیده ، محو جمال ازلی و فانی در جلال لم یزلی می باشد .

پس بنا بر این معنا این حدیث شریف اشاره است باول مقامات و درجات اهل نهایت که سفر ایشان بالحق فی الحق است چنانکه فقره شریفه - سبحات الجلال من غیر اشاره - اشاره باین مقام است و بزودی منکشف خواهد شد .

[بیان وجوه فرق در میان صفات جمال و جلال صفات]

و صاحب صحاح گفته است : جَلَّ یَجِلُّ (بکسر الجیم) جلالة ، ای عظم قدره ، والجلیل العظیم . یعنی جلالت بمعنای بزرگی و جلیل بمعنای بزرگست . بدانکه صفات ذات اقدس خداوند یگانه را متقسم کرده اند اولاً بصفات ثبوتیّه و صفات سلبیّه .

اول عبارتست از معانی وجودیّه و نعوت ثبوتیّه که از برای ذات اقدس ثابتند ، و تعبیر از این قسم از صفات بصفات جمالیّه و اوصاف کمالیّه است . زیرا که مفاد آنها وجود و ثبوتست ، وجهات وجود از آنجهت که وجود است زینت و جمال و خیریّت و کمالست .

دوم عبارتست از معانی و اوصاف که مفاد آن تقدیس و تنزیه و معنای آنها سلب

وقصورات و نقصاناتست، و با کثرات غیر محصوره، بر می گردند ب صفت واحده که تعبیر از آن بسبوحیّت و قدوسیّت است، و بحسب وجود و مصداق عین ذات اقدس می باشند چنانکه اشاره نمودم و در کتاب لمعات الهیّه بیسط تمام محقق نمودم، و این قسم از صفات را صفات جلال و اوصاف جلالیّه گویند زیرا که مفاد آن صفات آست که ذات اقدس اجلّست از اینکه بنقصانات و قصورات مشوب و بصفات ممکنات و مخلوقات موصوف شود و اعظمست از اینکه مدرك اَبصار و اوهام و مُحاط عقول و اذهان گردد و کلام معجز نظام «تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام» اشاره باین دو قسم از صفات الهیّه است، اینست مذاق جماعتی از محققین حکماء و عرفا در بیان صفات جمال و صفات جلال .

و از کلام بعضی عرفا مستفاد می شود که هر صفتی که مفادش قهاریّت و افناء و جباریت و کبریاست صفت جلال است، حتی اماته و اعاده و افنا را از صفات جلال، و ممیت و معید و مغنی را از اسمای جلال، و جباریت و عظمت و قیومیّت را از صفات جلال، و جبار و عظیم و قیوم را از اسمای جلال شمرده و گفته است که سه صفت اول از صفات جلال صفات فعلی است و سه صفت دوم از صفات جلال و صفات ذاتیست.

و هر صفتی که مفادش لطف و ابقا و زینت و کمال است صفت جمالی است از صفات ذات باشد مثل علم و قدرت و حیات و مانند اینها، یا از صفات فعل مثل رازقیّت و خالقیّت و احیاء و اماته و مانند آنها اگر چه ممکنست برگشتن این اصطلاح باول چنانکه در نزد بصیر محقق و حاذق محقق مخفی و مستور نمی باشد .

ولی کلمات این قائل خالی از مناقشات بلکه متناقضات نیست و بعضی از محققین ایشان گفته است که جمال عبارت از ذاتست و جلال عبارت از صفات، و مراد از انوار جمال انوار ذاتست، و مراد از انوار جلال انوار صفات .

[بیان آنکه معنای کشف سبحاتِ جلال، انکشاف انوار جلال است]

بعد از شناختن مفردات فقره مذکوره، بدانکه مراد از کشف سبحات جلال رفع حجب و استار تعینات نفسانیّه و تعلّقات روحانیّه و قلبیّه است که حجب و استارند از مشاهده انوار جلال تا انوار جلال که عبارت از انوار عقلیه و مجردات

نورانیّه و عقول مفارقه‌اند منکشف و مشاهد کردند چنانکه همین معنی از کلمات منقوله از اهل لغت و غیر ایشان ظاهر گردید و مقتضای محاورات در استعمال کلمه کشف و مرادفات آن از لغت عرب و فرس، نیز همانست که از اهل لغت ظاهر گردید. در مصطلح عرفا نیز همین معنی مرادست، غایتش اینست که ایشان متعلق کشف را بمعنای غیبیه و امور حقیقیّه و یا مدرکات باطن مقیّد ساخته‌اند.

پس معنای کشف سبحات الجلال، انکشاف انفس این انوار است در نظر سالک عارف بجهت ارتفاع حجب خلقیه، نه برداشتن این انوار است از نظر او تا از نظر ای ساقط گردند و منکشف و مشاهد چیزی دیگر باشد چنانکه جماعتی از فحول عرفا و غیر ایشان فهمیده‌اند لهذا این فقره شریفه را بر مقام جمع و فنای کلی حمل کرده‌اند، و سه فقره بعد از آن را عبارت اخرای از آن، گرفته‌اند، و فقره چهارم را بر مقام فرق بعد از جمع و صحو بعد از محو و بقای بعد از فنا که مقام تمکین و استقامت و مرتبه تکمیل و هدایتست حمل کرده‌اند، و باین جهت فقرات حدیث شریف را که از معدن حکمت و معرفت صادر است از تلایم و تناسب انداخته‌اند.

و بعضی از مشایخ عظام از جهت فرار از این معنا فقره آخره را نیز عبارت اخرای از فقره اول گرفته است، و همه فقرات را بربك معنی حمل نموده است اگرچه بنا بر این، این اختلال مرتفع میشود، ولی اختلالات دیگر در اصل حمل او و شرح او نیز بحال خود باقیست چنانکه اشاره خواهم نمود با اینکه بیان خواهم نمود که اگر معنای فقره شریفه آن باشد که ایشان فهمیده‌اند نیز حمل آن فقره بر مقام فنای کلی ذاتی خالی از اشکال و اختلال نخواهد بود.

بدانکه انوار جلال (که تعبیر از آنها در لسان شریعت حقّه عبارات مختلفه و اسامی متشبهه است و گاهی به - عقل - است و گاهی به - امر - و گاهی به - نور - است و گاهی به - قلم - و گاهی به - مفاتیح - و گاهی به - خزاین - و گاهی به - ید مبسوطه - است و گاهی به - رحمت واسعه - و گاهی به - وجه - است و گاهی به - مشیت ثانیه - ،

عباراتنا شتّا و حسنک واحد و کلّ الی ذاک الجمال تشر

اینها همه بحسب سیر بدایاتی نزولی است، و بحسب سیر نهاییاتی صعودی نیز

عبارات مختلفه و عنوانات متشتّه دارند در شارقات سابقه همه را با شواهدی از آیات و اخبار باستیفای تمام بیان نموده‌ام) بالکلیّه از علایق مادیّه و لواحق نفسانیّه مجردند بلکه انوار محضه و فعلیات صرفه‌اند یعنی همه کمالاتی که بامکان عام از برای ایشان ممکنست بالفعل دارند، بوجهی واحدند و بوجهی کثیر، ولی جنبه کثرت ایشان در جنبه وحدت ایشان مستهلك و مستغرقست، و از برای اشاره باین دوجت در صحیفه الهیه وارد است: «ن وَالْقَلَم (۱) و ما یسطرون ، و ما امرنا الا (۲) واحده» .

می‌بینی که چگونه ضمیری که بقلم راجعست ضمیر جمع مذکر عاقل آورده باینکه قلم مفرد است ، افراد اشاره بجهت وحدت، و جمع اشاره بجهت کثرتست و صیغه جمع مذکر عاقل اشاره است باینکه صاحبان علمند . و نمی‌بینی که چگونه تعبیر از آن عالم بصیغه امر فرموده نه بصیغه اوامر و باوجود اینکه کلمه امر مفرد مذکر است صفت آن را که عبارت از واحده باشد مؤنث آورده است .

افراد کلمه امر، و وصف آن بوحدت ، اشاره بجهت وحدت، و تأنیت نعت اشاره بجهت کثرتست . پس درعین تصریح و اشاره بوحدت آن عالم اشاره بکثرت نیز فرموده است .

ولهذا مقام ایشان ، امر مطلق و فعل مطلق و صنع مطلق و رحمت واسع و ید مبسوطه است و محیطند بهمه مادون خود با حاطه اطلاق و جودی لهذا انکشاف آنها انکشاف همه خلایق وجودیه است و از این جهت است که توحید سالک عارف در این مقام اقوی و اکمل و اجلی و اظهر است از مقامات سابقه .

و چون بالکلیّه از جهات خلقیّه مجرد و مبّرّا می‌باشند لهذا سیر سالک حقیقت و معرفت از خلق بسوی حق باین مقام منتهی میشود و سلوک اهل بدایات در این مقام با آنها میرسد و سفر دیگر که مخصوص اهل نهاییات و ولایاتست از سر گرفته میشود، آنرا سفر بالحق فی الحق گویند چنانکه در شارقات سابقه با وجه تسمیه بیان

نمودم .

ولهذا اشاره حسیّه و نفسیّه و قلبیّه و روحیّه در آن مقام متصوّر نمی باشد بلکه نظر بجهت وحدت آنها و احاطه و اطلاق آنها قابل هیچ اشاره نمی باشند . پس ملخص معنای فقره شریفه اینست که حقیقت توحید سالک عارف انکشاف انوار جلال است بدون هیچ اشاره از اشارات مذکوره و یا بدون هیچ اشاره، زیرا که سالک در این مقام فانی است در فعل مطلق حق جلّ و علا .

و در شارقات سابقه نیک تأمل نمای کمال انکشاف حاصل شود اگرچه حقیقت انکشاف این مقامات بقال میسر نمیشود بلکه مجاهدات نفسانیّه می خواهد تا بمقام وصال منتهی شود، و مکاشفه و مشاهده عیانی حاصل گردد .

[اشاره به ستر تعبیر از انوار و سبحات ، بصفات جلال]

و بدانکه تخصیص انوار بجلال آنست که این انوار بجهت تنزه و تقدس از علایق و تعینات خلقیّه مظهر اسماء تنزیهیّه و صفات جلالیّه می باشند. و بسوی این دقیقه عرفانیّه اشاره است آیه شریفه «ونحن نسبح بحمدك (۱) و تقدس لك» . وجه اشاره در تقدیم ضمیر فصل آنست که افاده حصر و اختصاص می نماید .

وجه تخصیص آنست که حق تنزیه و حقیقت تقدیس در صورتی متحقق میشود که وجود منزّه وجود تنزیهی باشد تا تواند آیت و حکایت شود از تقدیس و تنزه منیض خود و مظهر و مجلا گردد از برای ظهور قدسیّت و نزاهت جاعل خود، لهذا آیات انفس و آفاق در آیتیّت متفاوتند، و لهذا روح اعظم را در لسان نبوت، آیت کبری گفته اند . و لهذا انسان کامل را در لسان عرفا مظهر جامع گویند بدانکه اگرچه آن انوار قدسیّه بجهت تزیّن بزینت کمالات حقیقیّه از علم و قدرت و حیات و مانند آنها مظهر صفات جمالیّه و نعوت کمالیّه نیز می باشند، ولیکن چون آن جنبه را نحو اختصاص بآن انوار قدسیه می باشد نه این جنبه را از برای تنبیه باین دقیقه عرفانیّه بصفات جلال تخصیص فرموده است نه بجمال و وجه تخصیص بنا بر اصطلاح دوم در صفات جلالیّه آنست که این انوار، مظهر جباریت و قهاریت

و مجلای عظمت و کبریا و محل امانه و افنای تعینات خلقیه می باشند .
خواهی بگو ماهیت جباریت و قهاریت و واسطه امانه و افنای حق جلّ و علا
می باشند نسبت بسایر اسماء ، زیرا که مقام ایشان مقام امریت و قیومیت است
چنانکه باستیفای تمام درشارقات سابقه بحد انکشاف آمد، و وجه تخصیص بنا
بر اصطلاح سوم ظاهر است زیرا که در نزد ایشان صفات مظهر ذات و این انوار مظهر
صفاتند. در جمیع آنچه که برشته تقریر کشیدم و بسلك تحریر آوردم ،

[شرح فقره هدیت بقوله : زدنی بیان]

پس کمیل بن زیاد عرض کرد «زدنی بیاناً» صاحب صحاح گفته است : البیان
ما تبین به من الدلالة و غیرها. یعنی بیان چیزی است که ظاهر گردد بآن ، چیزی
از دلالت و غیر آن، و نیز گفته است : بان الشیء بیاناً ، اتّضح فهو بین . یعنی
اتّضح است و بین بمعنای متّضح و صاحب کنزاللغه گفته است : بیان آشکارا شدن
و روشن شدن و سخن فصیح گفتن است. و نیز گفته است : اتّضح روشن و آشکارا شدن
است .

پس منکشف گردید که بیان اخصّ از مطلق علم و ادراکت، بلکه از کلمات
منقوله مستفاد می شود که در صورتی کلمه - بان - و - بیان - را استعمال می کنند
که شیء در مرتبه مکاشفه و مشاهده باشد . زیرا که آشکارا و روشن که ترجمه بیان
است بحسب متفاهم اهل فرس مستعمل نمی شوند مگر در صورتی که شیء در مرتبه
مشاهده و مکاشفه باشد .

لهذا صاحب صحاح - بیان - را با اتّضح ، تفسیر نموده است نه بوضوح و
به - تبین - تعبیر نموده است نه بظهور، زیرا که زیادتى مبانی دلالت می کند بر
زیادتى معانی، چنانکه در نزد اهل عربیت مقرر است و مقتضای قواعد مهمّه در
اصول فقه بقای لفظ است در معنای خود تا خلافتش ثابت شود .

لهذا اهل عرفان در تقسیم یقین گفته اند : علم الیقین ماحصل بالبرهان، و عین
الیقین ما هو فی حکم البیان .

یعنی علم الیقین چیزیست که حاصل شود ببرهان، و عین الیقین چیزیست که
در حکم بیان باشد ، و حق الیقین چیزیست که در حکم عیان باشد .

بدانکه ظاهر از این کلام و از کلمات سابقه از سؤال و جواب چنانکه مشروح گردید و ظاهر از کلام آنجناب - اطف السراج ، فقد طلع الصبح - چنانکه مبین خواهد گردید و ظاهر از جلالت قدر کمیل بن زیاد که از اصحاب اسرار آن معدن غنوم ربّانی و منبع معارف یزدانی بود، و اقلّ مراتبش این بوده است که مکاشفات قلبیه که از علوم ارثیه و خاصه ارباب مسالك حقیقت و معرفت و مخصوص اصحاب قلوب و اصحاب مجاهدات نفسانیّه و ریاضات علمیّه و عملیه است از برای او حاصل بوده است آنست که مقصود او از اصل سؤال از حقیقت توحید و از طلب زیادتى انکشاف و ظهور مراتب آن حقیقت است بحسب اسلوب عرفانی و بنهج بیان و شهود یقینی که بجذبات التفاتات و بیانات آن صدر نشین بارگاه ولایت و خلافت ربّانی و متمکن مقام استقامت و هدایت سبحانی حاصل شوند نه بیان مفهومات و عنواناتی که تعبیر واقع میشوند از حقایق آن مقامات و درجات بحسب بیانات علمی نه غیبی زیرا که شأن کمیل بن زیاد اجلّ است از اینکه عنوانات و تعبیرات و بیانات علمی آن مراتب را نفهمیده باشد و یا ندانسته باشد که حقیقت توحید را مراتب و مقاماتست باینکه آیات و اخبار از این معانی و بیانات و از اشاره باین مقامات و درجات مشحونند چنانکه در شارقات سبقه بعضی از آنها اشاره نمودم .

[بیان آنکه مراد، از زیادتى بیان، انکشاف غیبی است نه انکشاف عناوین و تمایز]

پس منکشف گردید که مقصود کمیل بن زیاد از کلام خود که زیاد کن بر من بیان را اینست که بجذب التفات تو مرتبه ای از مراتب حقیقت بر من منکشف و عیان گردید مرتبه دیگر را منکشف گردان .

بدانکه اگر مقصود بیان عنوانات و معنونات حقیقت توحید و یا استکشاف مراتب و درجات آن باشد بحسب بیانات علمی باید مقصود او در این باب نیز از فزونی بیانات ، بیان مقام دیگر و درجه آخر از توحید باشد زیرا که حقیقت و معنای توحید چنانکه در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد مبادرت از ظهور و انکشاف وحدانیّت و فردانیّت شیء است و محقق گردید که توحید را مراتب و مقاماتست، پس بیان و انکشاف زاید بهر نحو که متحقق شود مقام دیگری از توحید خواهد

بود، از اینجا ظاهر می شود فساد کلمات جماعتی از شراح حدیث شریف که اولاً
سؤالات را بر بیانات عنوانات و مفهومات علمی حمل کرده اند، و بعد از آن بعضی
هر چهار فقره را عبارت اخرای از کشف سبحات الجلال گرفته است، و بعضی سه
فقره اول، از چهار فقره را عبارت اخرای از کشف سبحان گرفته است.

[شرح کلام امام - علیه السلام - بقوله : محوالموهوم مع صحوالمعلوم]

پس فرمود آن معدن علوم ربّانی : محوالموهوم مع صحوالمعلوم . صاحب
صحاح گفته است : محی لوحه ، یمحوه محوآ. از باب نصر ینصر و یمحیه محیا
یمحاه ایضاً از باب ضرب یضرب و علم یعلم یعنی زایل گردانید نقشها را از روی
لوحش . و صاحب کنزاللغه گفته است : محو بمعنای ستردن، یعنی زایل گردانیدن
موی است . و نیز در صحاح گفته است : و همت فی الحساب و همأ ، از باب ضرب
یضرب، و بسکون ها ، در مصدر یعنی رفت ذهن من بسوی این شیء و حال آنکه اراده
کرده بودم غیر آن را .

و توهّم بمعنای ظن، و ایهام و توهیم بگمان دیگری انداختن است، و صاحب
کنزاللغه گفته است : وهم بفتح ها، در حساب و غیر آن غلط کردن و وهم بسکون
ها، دل بچیزی رفتن و گمان اندک بردن و گمان بغلط بردن . صاحب صحاح گفته
است : محو بمعنای هشیار شدن از مستی است، و از این جهت است که مست را بعد از
هشیاری صاح گویند . و بمعنای رفتن ابراست از این جهت است که روز را بعد از
زوال ابر صاح گویند، یعنی بیرون آینده از زیر ابر .

و گفته میشود : اصحت السماء فانقشع عنها الغیم فهی مصحیه . یعنی پراکنده
شد از آسمان ابر، پس نمایان گردید .

بعد از شناختن معانی مفردات، فقره مذکوره بحسب لغت بدانکه محو و صحو
در اصطلاح اهل عرفان چنانکه سابقاً بیان نمودم از همین معانی مأخوذ است. و وهم
در اصطلاح حکما و متکلمین عبارتست از قوه ای که مودع است در آخر بطن دوم
از دماغ، شأنش ادراک معانی جزئیّه متعلقه بمحسوسات است، مثل ادراک صداقت
زید و ادراک عداوت عمرو، و در مقدم بطن سوم، قوه ای مودع است که شأنش حفظ

مدرکات قوه واهمه است و آن را حافظ گویند. و در مقدم بطن اول ازدماغ قوه ای مودع است که شأش ادراك صور محسوساتست از طرق حواس ظاهره پنجگانه که عبارتند از سامعه و باصره و ذائقه و شامه و لامه .

و چون این قوه لوح نفس است بزبان یونانی - بنطاسیا-اش نامند. و چون مجمع صور مدر که همه حواس ظاهره پنجگانه است حس مشترك گویند. و در مؤخر بطن اول از دماغ قوه ای مودعست که شأش حفظ مدرکات حس مشترك، و آن را خیال و قوه خیالیّه گویند، و در مقدم بطن دوم از دماغ قوه ای مودعست که شأش تفصیل و ترکیب معانی جزئیّه و صور خیالیّه و ترکیب معانی جزئیّه با صور خیالیّه است. و اگر مستعمل آن قوه عقلیه باشد مفکره اش نامند. و اگر قوه واهمه باشد متخیله اش خوانند. و گاهی متصرفه اش نیز گویند، مستعملش هر چه باشد چون شغلش محاکات صور است. پس بآن مصحح میشود منامات صادق و کاذبه چنانکه در شارقات سابقه اشاره نمودم، و چون عملش ترکیب و تفصیل است بآن مصحح میشود استنباط صغریات و کبریات قیاسات برهانیّه و غیر برهانیّه از برای نفس انسانیّه. و آن غیر واهمه است چون قوه واهمه باطنه است، زیرا که تفاوت نیست در میانه مدرکات آن و مدرکات قوه عاقله مگر باضافه بسوی مادیات و عدم اضافه بسوی آنها. مثلاً معنای صداقت با اضافه بسوی زید، از مدرکات وهم است و باقطع نظر از اضافه از مدرکات عقل .

پس در حقیقت وهم عقل مضافست لهذا تجرد وهم و مدرکاتش از سایر قوی و مدرکات آنها بیشتر است حتی اینکه از لواحق ماده نیز مجردند بخلاف حس مشترك و مدرکاتش که اگرچه از ماده مجردند ولی از لواحق ماده که عبارت میباشد از مقدار و شکل و غیر اینها مجرد نیستند .

لهذا گاهی وهم می گویند و ازاده می کنند همه قوای باطنه را ، و موهوم می گویند، و قصد می کنند مطلق مدرکات قوای باطنه را ، و وجه تسمیه اش بوهوم و بقوه واهمه آنست که غالباً بجهت ضیق نشاء اش موجب سهو و غلط میشود در باب عقلیات ، و دائماً با قوه عاقله در آن باب معاند و معارض است، لهذا از جنود جهل و شیطان ، شمرده میشود، و بهمین قدر اکتفا میکنم از مباحث قوی از باب مقدمه ، والا آن مباحث را عرض عریضی است نه این وجیزه را گنجایش آن ونه این فقیر

را مجال بیان .

پس می‌گویم فرمودند آنجناب که حقیقت توحید زایل گردانیدن موهوم است با آشکارا شدن معلوم . مراد از موهوم مرتبه انوار جلالست، و وجه اطلاق موهوم باین مرتبه آنست که مشاهده حق جلّ و علا که حقیقت توحید و قُرت عین سالک عارفست در این مرتبه اضعف است بمراتبِ شتّی از انکشاف آن در مرتبه شوقش که مرتبه مشاهده صفات و فنای در صفاتست چنانکه انکشاف مدرکات وهم اضعف است بمراتب شتّی از انکشاف مدرکات عقل، و یا بجهت اینکه وهم بمعنای ظن مستعمل میشود ونسبت اینمرتبه از توحید بمراتب فوقش نسبت نقص بتمام ونسبت ظن بیقین است .

[اشاره بآنکه «محوالموهوم» بهمه معانی وهم قابل حمل است]

و یا بجهت اینست که سر عارف متعلق میشود باینمرتبه ، و حال اینکه مراد او نیل باعلی مراتب توحید است که مقام جمع و فنای در فنا و مرتبه لوکشف الغطاء است، و یا بجهت اینست که بنظر عارف می‌آید که مقامی فوق این مقام متصور نمی‌باشد متذکر و متفطن باش .

و مراد از معلوم ذات اقدس حق جلّ و علاست که بوجهی در مراتب سابقه و بخصوص در این مرتبه از برای سالک عارف معلوم است ، والا سلوك بسوی آن، و طلب نیل لقای آن، متصور نمی‌باشد ولیکن با حجابی و حجبی ، لهذا فرمودند . مع صحوالمعلوم . زیرا که صحو بیرون آمدن آفتابست از زیر ابر و مرتبه انوار جلال که مرتبه فعل است در منزله غمام است نسبت بمراتب فوق چنانکه اشاره نمودم . پس این کلام لطیف اشاره است بفنا و استغراق سالک عارف در بحر مشاهده صفات حق جلّ و علا و مکاشفه و مشاهده آنها بحیثیتی که جمله افعال در نظر او ساقط گردند و این قسم از کشف را کشف خفی خوانند چنانکه کشف در مرتبه سابقه را کشف سری گویند بنابراینکه مقام سر فوق روح باشد چنانکه در شارقات سابقه منکشف گردید .

و کلام سلطان اوصیا «علیه التحیّة والثناء» در حدیث مشهور «و کمال توحیده

الاخلاص له» اشاره باینمرتبه از توحید است و ممکن است که مراد از موهوم و معلوم، خود سالک باشد زیرا که بجهت فنا و استغراق و دهشت و تحیرش صادق است بر او هست و نیست. پس بوجهی موهوم است و بوجهی معلوم، و مراد از محو، ازاله دهشت و تحیر او باشد که بجهت فنای در افعال حاصل است. و مراد از صحو، هشیاری او باشد از این دهشت و اضطراب بجهت وصول جذبه‌ای از جذبات الهیه تا استعداد مشاهده مافوق که مشاهده صفات حق است حاصل شود و غرق بحر محیط فنای آن صفات گردد چنانکه کیفیت این معنا را در اسنادیث معراج خاتم جمع مراتب نبوت بتفصیل تمام مذکور گردید و از برای اشاره بایمقام از آنجناب مستطاب وارد است «اللهم زدنی فیک تحیراً» چنانکه ابن‌جمهور احسانی در کتاب مجمل نقل کرده است. بدانکه نه آنقدر از لطایف و دقایق معانی بیان از اسرار بلاغت و رموز فصاحت و دقایق و نکات دیگر در فقره سابقه و بخصوص در این فقره شریفه مندرج و مندمج است که نتوان در صفحات اوراق تقریر و تحریر نمود و شمه‌ای از آن لطایف و دقایق که بفهم قاصر این فقیر رسیده است، «ثاره می‌نمایم اگرچه موجب تطویل و اطباب باشد ولی چون موجب مزید انکشاف اصل مطلوبست ایراد می‌نمایم و از برای اینکه مورث زیادتى اطباب نباشد باین فقره شریفه اقتصار می‌نمایم و لطایف و دقایق و رموز و اسرار فقرات دیگر را بمقایسه و استنباط و طلاب حقایق و معارف می‌گذارم، پس می‌گویم:

[اشاره بشمه‌ی از لطایف و دقایق علم بیان در معانی فقرات حدیث]

در کلمه محو، استعاره مصرحه تحقیقیه است باین معنا، که مشبّه به را ذکر فرموده مشبّه را، انداخته‌اند، و در حقیقت متضمن باستعاره تحقیقیه است.

یکی از وجوه، تشبیه ازاله حجب انوار است از نظر سالک به محو و ازاله نقوش از لوح و یا در حجابیت و یا بموی اگر محو، بمعنای ستردن باشد، چنانکه در کلام کنزاللغه گذشت، و در رقیّت و نازکی حجاب در این مقام از سلوک.

سوم در تشبیه سّر عارفست بلوح کتابت در انتقاش بصور علمیه و حقایق عرفانیّه، و در کلمه موهوم نیز استعاره مصرحه تحقیقیه است بوجوه عدیده چنانکه اشاره نمودم.

و در کلمه مع، که در مقام حالست، اشاره لطیفه است بآنچه که در شارقات سابقه منکشف گردید که هر محوی مستلزم اثباتی و هرفنائی موجب بقائی و هرموتی مورث ولادتی است، و در کلمه صحو، نیز استعاره مصرحه تحقیقیه است، و در حقیقت متضمن سه استعاره تحقیقیه است، یکی در تشبیه کمال انکشاف صفاتست از حجاب سبحات، بتمام انکشاف آفتاب از زیر غمام.

دوم در تشبیه سبحات است بغمام در رقت و نازکی سائریت، بنحوی که آن شیء بوجهی مستور باشد، و بوجهی مشهود.

سوم در تشبیه صفاتست بآفتاب در نورانیت و ظهور ذاتی، و در مستور بودن بحجاب عارضی، و در انکشاف تمام بعد از زوال آن حجاب. و در کلمه موهوم و معلوم ترشیح بیانی است، و در میانه موهوم و معلوم و همچنین در میانه محو و صحو، طباق است، و در انداختن مسند الیه در این فقره بقیرنه فقره سابقه احتراز از عبث و تخیل رجوع باقوای دلیلین است.

و در کلمه محو اشاره بدهشت و تحیر سالک است در این مقام، و در کلمه صحو، بلکه در محو، نیز اشاره است باینکه هنوز ریشه حجاب باقی است.

و در کلمه موهوم، بلکه بوجهی در کلمه محو، بلکه صحو، چنانکه ایمانی نبودم اشاره لطیفه است باینکه حجاب بغایت رقیق و غطا بشدت نازکست. متفطن باش در لطافت و جلالت این تشبیهات و استعارات و رافاده این مطلب دقیق المسلك و در افاضه این مقصد صعب المنال که در فوق قوه بشریت است.

[شرح جمله - هتك الستر لغلبة السر در کلام معجز نظام امام علیه السلام]

پس عرض کرد کمیل بن زیاد: «زدنی بیانا» یعنی زیاد کن بر من بیا ن را. پس فرمودند آن معین علوم ربّانی «هتك الستر لغلبة السر» صاحب صحاح گفته است: الهتك خرق الستر عما وراءه. یعنی هتك پاره کردن پرده است از چیزی که پشت سر آن پرده است، و صاحب کنز اللغه گفته است: هتك پرده، دریدن آنست.

و نیز صاحب صحاح گفته است: سر، بکسر سین مفرد ستور است، و ستاره بضم سین، چیزی است که پوشانیده میشود بآن هر چه باشد. و سر بفتح سین

مصدر «الشیء أسره سرّاً» است یعنی پوشانیدم آن شیئی را . و در کثر اللفه مذکور است که ستر بکمرسین پوشش و پرده است، و در صحاح مذکور است که سر آن چیز است که پنهان داشته شود و جمعش اسرار است .

یعنی حقیقت توحید پاره کردن پرده حجاب است از برای غلبه ، و قوه سرّ، تا شاهد مطلوب بحد تمام انکشاف و انجلا ، و بمرتبه کمال مشاهد و عیان آید، و اغیار بالکلیه از نظر عرفان سالك ساقط گردند .

[اشاره بمعنای - کمال الاخلاص نفی الصفات عنه - در کلام امام]

بدانکه مراد از ستر صفات حق جلّ و علاست زیرا که مشاهده آن صفات نیز حجابند از مشاهده ذات ، لهذا آن معدن علوم ربّانی در حدیث مشهور فرموده اند «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه ، بشهادة کلّ صفة علی أنّها غیر الموصوف و شهادة کلّ موصوف علی أنّه غیر الصفة» .

یعنی کمال اخلاص در توحید ذات اقدس نفی صفات است از او، یعنی ملاحظه ذات اوست بدون ملاحظه صفات ، زیرا که هر صفتی شهادت میدهد باینکه آن، غیر موصوفست ، و هر موصوفی شهادت میدهد باینکه غیر صفت است .

پس مشاهده ذات با صفات منسوب بملاحظه اغیار و مشاهده اغیار با ذات خالی از شرك اگرچه خفی باشد و اگرچه رقیق، نخواهد بود.

لهذا از مشکات نبوت وارد است «دیب الشک فی امتی اخفی من دیب النملة السوداء علی الصخرة الصماء فی اللیلة الظلماء» یعنی جنبش نرم شرك در دلها و ضمیرهای امت من پنهان تر است از رفتن مورچه سیاه بر روی سنگ سیاه سخت در شب تاریک .

و از بیّنات است که مراد آنحضرت از شرك در این حدیث شرك خفی است که در مقابل توحید خاصی بلکه خاص الخاص واقع میشود نه شرك جلی که در مقابل توحید عامی مستعمل میشود .

و بسوی این معنا نیز اشاره است کلام معجز نظام «وما یؤمن اکثرهم بالله الا

وهم (۱) مشرکون» یعنی ایمان نمی‌آورد بیشتر ایشان بخدا مگر درحالتی که مشرکند، وجه اشاره آنست که ایمان با شرک جلی مجتمع نمیتواند شد، پس باید مراد از شرک خفی باشد.

خلاصه کلام، همچنانکه توحید را مراتب مختلفه و درجات متفاوته است چنانکه درشارقات سابقه بیان نمودم شرک را نیز مراتب مختلفه و درجات متفاوته است هرمرتبه از شرک درمقابل مرتبه‌ای ازتوحید واقع میشود. ولی اشتداد مراتب توحید حقیقی موجب تضعیف مراتب شرک خفی میباشد تا ریح جذبات الطاف الهی ریشه شرک خفی را ازجویبار سر سالک عارف نکنده بیاد فنا نهد، حقیقت توحید توحید حقیقی از غش شرک خفی خالص نمی‌گردد، و بسوی این لطیفه عرفانیّه اشاره است کلام معجز نظام «الاله (۲) الدین الخالص، ومن یتبع غیر الاسلام (۳) دیناً فلن یقبل منه».

متغظن باش و بدانکه مراد ازسر، دراین فقره شریفه، سر سالک عارف است که بجهت غلبه وقهر نور ذات اقدس مغلوب و مقهور و بجهت شدت وقوت تابش نورالانوار، فانی و مستهلک شود چنانکه انوار ستاره‌ها درترد قهر و غلبه نور آفتاب، بجهت شدت وقوت تابش آن، مقهور و مغلوب و فانی و مستهلک می‌شوند. و ممکنست که مراد از سر، ذات اقدس نورالانوار باشد زیرا که اوست سرالأسرار، چنانکه اوست نورالانوار، بلکه چون چنانست چنین است، و چون چنین است چنانست «هو الأول والآخر والظاهر والباطن (۴) وهو بکل شیء علیم». و مآل هر دو توحید یکی است ولی درتوحید اول کلمه غلبه مصدر بمعنای مضعولست و در توحید دوم بمعنای فاعل. پس این فقره شریفه اشاره است بمقام فنای در ذات، باینمعنا که مشاهد نباشد از برای عارف مگر نور مبدأ اعلی، و منظور نباشد از برای او مگر جمال حق جلّ و علا، و همه اشیاء، حتی صفات نیز از نظر

۱ - م ۱۲، ی ۱۰۶ .

۲ - م ۳۱، ی ۳ .

۳ - م ۲، ی ۷۹ .

۴ - م ۵۷، ی ۲ .

او ساقط گردند. اینست معنای کلام ختمی مآب «صلی الله علیه وآله» که در شب معراج بمقامی رسیدم که درمیانه من و خداوند عالم هیچ واسطه باقی نماند، و معنای کلام آنجناب «الفقر کاد ان یکون کفراً» یعنی فقر ذاتی نزدیکست اینکه سائر باشد همه اشیا را از نظر مالک عارف، زیرا که کفر دراصل لغت بمعنای ستر است. بدانکه بسوی اینمرتبه از توحید نیز اشاره است کلام معجز نظام «فمن کان یرجو لقاء ربّه (۱) فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشک بعبادة ربّه احداً» چنانکه سابقاً بیان نمودم.

بدانکه در اینمقام اعلی ذات عارف نیز منظور و ملحوظ نمی باشد مگر از آنجهت که ملاحظه حق است نه از آنجهت که ذاتش است بلکه عرفانش نیز منظور و ملحوظ نمی باشد مگر از آنجهت که عرفان حق است نه از آنجهت که عرفان اوست، و مقامی است در فوق اینمقام و مجالائی است اجلای از اینمقام و آن اینست که ذاتش و عرفانش نیز بالکلیه از نظرش ساقط گردند، بلکه شاعر باینکه اصلاً بذات خود شاعر نیست نیز نباشد، و اینمقام را در لسان عرفا طمس کلی و محو کلی و فنا ی اکبر و فنا ی فنا گویند، اینست حقیقت کمال فقر و تمام عبودیت چنانکه از مشکات نبوت وارد است «الفقر فخری» و اینست حقیقت اتصال چنانکه از مشکات ولایت وارد است در جمله کلامی «و اتّی وجدوا وصلوا، و اذا وصلوا - اتّصلوا».

و مراد از اتصال کمال وصل و تمام قربت بآنمعنا که بیان نمودم، و بسوی آنمقام نیز اشاره است کلمات خاتم نبوت در احادیث معراج چنانکه بتفصیل نقل نمودم بخصوص در حدیثی که از موسی بن جعفر «علیه السلام» مرویست که حضرت ختمی مآب «صلی الله علیه وآله» فرمودند: پس بتأیید ربّانی بالا رفتم تا بزیور عرش الهی رسیدم از آنجا پرده سبزی برای من آویختند که وصف آن در نور و ضیا و حسن و بها، نمیتوانم کرد، پس در آن پرده درآویختم و آن پرده مرا بالا برد تا پرده دار خلوتخانه قدس گردیدم، و در حرمرای عزّت بیال رفتم پرواز کردم تا بمرتبه ای رسیدم که صدای ملائکه را نمی شنیدم و از خود تهی گردیدم، و

جميع ترسها و بیمها از دلم بیرون رفت و یاد غیر خدا از خاطر من برطرف شد و نفسم
نفر الهی ساکن گردید و شادیه و سرورها در دل خود یافتم و چنان غیر خدا از
دلم بیرون رفته بود که گمان کردم که همه خلایق مرده اند. پس زمانی حقیقی الهی
مرا مهلت داد تا بخود باز آمدم و از حیرت و دهشت رهائی یافتم و بتوفیق الهی
چشم سر را بستم و دیده دل را گشودم و بدیده دل ملکوت آسمان و زمین را میدیدم
چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «ما زاغ البصر وما طغی لقد رأی من آیات (۱)
ربه الکبری» تا آخر حدیث. چون بر اکثر این مقامات مشتمل بود از برای تنبیه
دوباره نقل کردم متفطن باش و رجوع کن بآن احادیث تا این مقامات بکمال حد
انکشاف آید و کالشمس فی رابعة النهار مشاهد و عیان گردند.

[شرح جمله مبارکه: جذب الاحدیة لصفة التوحید]

لهذا کمیل بن زیاد عرض کرد: «زدنی بیاناً» و آن معین علوم ربّانی از
برای اشاره باین مقام اعلی فرمودند: جذب الاحدیة لصفة التوحید.
در صحاح اللغة مذکور است: الجذب المّد، و يقال للرجال اذا كرع فی الماء،
جذب منه نفس او نفسین. یعنی جذب بمعنای کشیدن است، و گفته میشود مردی
را که تناول کند آب را بدهن خودش جذب کرد يك نفس یا دو نفس.
و در کنز اللغة مذکور است که جذب بمعنای کشیدن و ربودن نور اقدس
ذات احدیست مرصفت توحید غارف موحد را بسوی خودش.

[اشاره به سّر معنای کلام معجز نظام عرفت ربّی بر ربّی، و بك هرفتك]

بدان ای صاحب بصیرت که مراد از احدیّت مرتبه غیب الغیوبست و صرف
صرف ذات اقدس جلّ و علاست که هیچ نحوی از انحاء کثرت و انیّت در او متصور
نمی باشد و مقتدمست بر مرتبه واحدیّت که مرتبه ذات با ملاحظه أسما و صفاتست
چنانکه در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد.

و مراد از صفت توحید، عرفان عارفِ موحد است و آن عبارت از مشاهده وحدت ذات معروف است .

و مراد از جذابیّت صفت عرفان، ربودن این صفت و کشیدن اوست بسوی خود، بحیثیتی که این صفت نیز از نظر او بالکلیّه ساقط گردد بلکه شاعر باینکه این صفت، از نظر او ساقط است نیز نباشد تا حق حقیقت «عَرَفْتُ رَبِّي رَبِّي، و رأيت رَبِّي رَبِّي، عَرَفْتُ اللَّهَ بِاللَّهِ، وَ بَكَ عَرَفْتُكَ، وَ انْتِ دَلَلْتَنِي عَلَيكَ، وَ دَعَوْتَنِي، إِلَيْكَ» چنانکه از مشکات نبوت و ولایت وارد و حاکی از این مقام اُسنی و مجلای اَعْلَاسْت مَتَحَقِّقٌ شُود و تا صفت توحید، نیز بذات اقدس منحصر گردد و موحدی جز ذات پاکش باقی نماند .

«غیرتش غیر در جهان نگذاشت زین سبب اصل جمله اشیا شد»
واز برای اشاره بسوی این مقام بعضی از موحدین گفته اند : کسی که اشاره کند بسوی توحید ، زندیق است، و کسی که ایما کند بسوی رایت بت پرست است و کسی که گمان کند واصل است از برای او حاصلی نیست و کسی که گمان کند که او نزدیکست ، از ساحت قرب او، دور است .

اینست معنای فنای در توحید و مقام «جَمْعُ جَمْع» و «فَنای فَناء» و «طَمَسُ کَلَمی» و «محو کَلَمی» که در السُّنَّةُ مُحَقِّقین از عرفا متداولست (متفطن باش) و (ملتفت باش) که دَقِيقُ الْمَسْلُکِ وَ صَعْبُ الْمَنَالِ و وصول بحق حقیقتش منتهای اُسانی و آمال است .

تمثیل و تنویر

بدانکه نظائر و امثال این مقام از توحید در حسیّات نیز متحقق است چه جای از عقلیّات .

مثال اول اضمحلال و استهلاك اُنوار ستاره ها است در قره شمع آفتاب باینکه اُنوار ستاره ها در نفس الامر و متن واقع معدوم نیستند بلکه بجهت قاهریت و غالبیت و شدت وقوت نور آفتاب مغلوب و مقهور و مضحل و مستهلکند و اگر صاحب ینش بودند نمی دیدند مگر بنور آفتاب و مشاهده نمی کردند مگر بشمع آفتاب و نمی دیدند

مگر آفتاب را و مشاهده نمی کردند مگر نور آفتاب را .

از اینجا منکشف میشود سرّ معنای حدیث قدسی مشهور «بی بصر» و «بی سمع» و «بی یبطش» چنانکه سابقاً اشاره نمودم (متفطن باش) .

مثال دوم : اضمحلال و استهلاك نور چراغست در نزد شمعۀ نور آفتاب چنانکه درستاره ها نسبت بنور آفتاب بیان نمودم .

مثال سوم : قصه ربودن جمال آفتاب مثال یوسف مصریست «علی نبینا وآله وعلیه السلام» ادراك و شعور پرده نشینان بزم زلیخائی را که از مشاهده آن جمال عذیم المثال از خود تهی گشته محو آن جمال با کمال گردیده بعوض ترنج دستانهای خود را بریدند ، بلکه شاعر باینکه بخود شاعر نیستند نیز نبودند و شاعر باینکه - دستانهای خود را از روی بی شعوری می برند نیز نبودند ، چنانکه شهادت می دهد باین معنا کلام معجز نظام «فلما رأینہ اکبرنہ وقطعن ایدیہن (۱) وقلن حاش لله ما هذا بشراً ان هذا الا ملک کریم، وله المثل الأعلى (۲) فی السموات والارض ، انه فی (۳) ذلك لآیات لأولی النهی، ویضرب الله الامثال للناس (۴) لعلهم یدکرون، وتلك الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون» .

متفطن باش و بدانکه از برای اصحاب حقایق معارف مقامی است اعلای از این مقام اقصی که مخصوص کمال انبیا و اولیاست و آن مقام بقای بعد از فنا و صحو بعد از محو و فرق بعد از جمع است و صاحب این مقام چنانکه سابقاً اشاره نمودم در عین وحدت بینی کثرت بین است و در عین کثرت بینی وحدت بین و در عین اینکه با حق است با خلق است و در عین اینکه با مخلوق است با حق است ، نه مشاهده حق از برای او حجاب است از مشاهده خلق و نه مشاهده خلق حجاب است از مشاهده حق «لَا یُشْغَلُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ، وَلَا یُجْبَهُ شَیْءٌ عَنْ شَیْءٍ» بخلاف مقام جمع و حال فنا که بجهت شدت استغراق و ملاحظه جمال او محجوب از مشاهده خلق است .

۱ - س ۱۲، ی ۲۱ .

۲ - س ۳۰، ی ۲۶ .

۳ - س ۱۴، ی ۲۰ .

۴ - س ۲۹، ی ۴۲ .

وبخلاف مقام فرق پیش از جمع و بقای پیش از فنا که بجهت استغراق در مشاهده خلق و تشبث بتعلقات عالم فرق محبوب از مشاهده انوار ذات اقدس مبدأ اعلاست، پس در هریک از جمع بعد از فرق و فرق پیش از جمع هنوز ضیقی در صدور، و نقصانی در بصرت، و حجابی در بصر، باقیست اگرچه در اول بغایت رقیق است و در دوم بغایت غلیظ. لهذا محققین عرفا گاهی در این مقام می گویند احتراز کنید از جمع تنها، و از فرق تنها، زیرا که اول موجب زندقه - والحاد و دوم موجب تعطیل فاعل علی الاطلاق است.

بیانش آنست که اول را بچشم راست نظر میکند دوم بچشم چپ - اول از اتماف اوصفات کمال و اوصاف جلال و از احاطه و قیومیت او سبب بهمة اشیاء و اعیان غافل، و دوم در استقلال او در افاضة فیوضات و افادۀ خیرات ذاهل است و تحصیل کنید مقام جمع با فرق را که حق توحید و حقیقت توحید است، و مقامی رفوق آن و اعلائی از آن از برای انسان کامل متصور نمی باشد، زیرا که بهر دو چشم ناظر است، وحدت را با کثرت و کثرت را با وحدت می بیند، فیاض را ب فیض و محیط را با محاط، مشاهده می نماید «لا یشفله شأن عن شأن، ولا یحجبه شیء عن شیء» پس مقام اعلائی از این مقام از برای سلوك مسالك حقایق و معارف، در حیث امکان متصور نمی باشد - لیس و راه عبادان قریه، و لیس فوق متحد انجهاث جهة - و گاهی میگوید جمع بدون فرق، و فرق بدون جمع تعطیل و جمع با فرق توحید است.

بیانش آنست که در هر دو صورت از صفات افعال و آثار حق جلّ و علا غافل است، در صورت اول فیضی نمی بیند تا فیاضی از برای آن ثابت نماید، و مظهری نمی بیند تا ظاهری از برای آن، پیدا نماید.

و در صورت دوم فیاضی نمی بیند تا فیضی از برای او ثابت نماید و در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد بلکه کالشمس فی رابعة النهار شاهد و عیان گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات تام بلکه فوق التمام است در شدت و عدت کمالات وجود غیر متناهی بعدۀ غیر متناهی، والا ترکیب در ذات اقدسش متحقق می شود، و از مرتبه واجبیّت و حقیقت ساقط می باشد،

بخلاف مقام جمع با فرق که صاحبش ذوالعینین است، فیض را با فیاض می‌بیند مظهر را با ظاهر صفت را با موصوف مشاهده می‌نماید اثر را با مؤثر خلق را با حق می‌بیند و حق را با خلق لهذا این مقام را جمع جمع و جامع جمع نیز گویند .

[اشاره باینکه ولایت روح و نبوت بی‌ولایت متحقق نمی‌تواند شد]

صاحب این مرتبه کامل بود و لهذا صاحب این مقام اعلی ، صاحب خلافت کلی و ولایت اطلاقی است ، و مأمور است . بتکمیل ناقصین و هدایت جاهلین چنانکه در صحیفه الهیه وارد است « فاستقم (۱) کما امرت ، یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک (۲) من ربک » و از این جهت است که این مقام را مقام تمکین و استقامت نیز گویند و بسوی این مقام اعلا اشاره است کلام معجز نظام « الم نشرح لك (۳) صدرك و وضعنا عنك وزرك الذی انقض ظهرك » یعنی آیا نگشادیم سینۀ ترا و برنداشتیم از تو سنگینی ترا یعنی سنگینی مقام ترا که شکسته بود پشت ترا و کلام معجز نظام « ما زاغ (۴) البصر و ما طغی ، لقد رأى من آیات ربّه الکبری » .

چنانکه موسی بن جعفر « علیه السلام » در حدیث سابق استشهاد فرموده‌اند و کلام معجز نظام « فکان قاب قوسین او ادنی » ، زیرا که مراد از قاب قوسین مقام جمع و فنای کلی است ، بنحوی که منکشف گردید ، و مراد از او ادنی ، مقام فرق بعد از جمع ، و صحو بعد از محو است ، که مقام تمکین و استقامت و مرتبه تکمیل و هدایت و سفر بحق از حق بسوی خلق است ، و این مقام احقّ است باینکه نامیده شود بحق الیقین ، چنانکه مصطلح ارباب یقین است ، و در همه احادیث معراج که سابقاً بتفصیل نقل نمودم اشارات لطیفه بلکه دلالات صریحه است باین مرتبه قصوای از توحید و بین درجه علیای از یقین و بسوی این مقام اسنی نیز اشاره است کلام خاتم اولیا علیه التحیّه والثناء - « لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً » و غیر اینها از آیات و اخبار

۱ - س ۴۱ ی ۱۱۴ ،

۲ - س ۵۵ ی ۷۱ .

۳ - س ۹۴ ی ۴۱ ، ۲ و ۳ .

۴ - س ۵۳ ی ۱۷ و ۱۸ .

که از حیّز شماره افزون و از حد احصا بیروند. لهذا کمیل بن زیاد عرض کرد «زدنی بیانا» و آن معدن علوم ربّانی از برای اشاره باین مقام اعلیٰ فرمودند: «نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیّکل التوحید آثاره» .

[شرح جمله مبارکه کلام امام که فرمود : نور بشرق من صبح الازل]

درصاح اللغه مذکور است که نور بمعنای روشنی است ، و آن عبارتست از چیزی که ظاهر باشد بنفس خود، و مظهر باشد غیرخود را، چنانکه درشارات سابقه باستیفای تمام گذشت ، و نیز در آن کتاب مذکور است - شرق الشمس شروقاً ایّ طلعت - و اشرق، ایّ اضاءت، یعنی شرق الشمس بمعنی طلعت الشمس - است بمعنی طلوع کرد آفتاب «و اشرق الشمس» از باب افعال بمعنای اضاءت است ، یعنی روشن گردانید آفتاب، و اشرق وجهه ای اضاء و تاللاً حسناً . یعنی روشن شد روی او و متاللاً گردید از جهت حسن .

[در بیان معنای صبح صادق و صبح کاذب]

و نیز مذکور است که صبح بمعنای فجر است و فجر بلغت فرس بامداد را گویند ، و چون حق انکشاف معنای این فقره شریفه موقوف بر بیان و حقیقت و کیفیت صبح صادق و کاذب است، لهذا بعنوان اجمال می گویم که : شکل زمین کروی است اگرچه بجهت کوهها و بادیهها و گودالها از کرویّت حقیقی افتاده است ولی از کرویّت حسّی بیرون نرفته است زیرا که نسبت قطر اعظم جبال بقطر زمین مثل نسبت سبع از یکدانه جو است بکمرای که قطر آن یکزراع باشد، چنانکه محققین اهل هیئت محقق نموده اند، و از بیّناتست که سبع مذکور در جنب کمره مذکوره نسبت محسوسه ندارد .

و نیز اهل آن فنّ در علم ابعاد و اجرام محقق نموده اند که جرم آفتاب صدو شصت و شش و ربع ثمن برابر زمین است ، پس از انعکاس جرم آفتاب بزمین نصف بیشتر آن روشن می شود و نصف کمترش در انظلام خود باقی می ماند، و دایره

صغیره درمیانه مستضییء ومظلم از کره زمین حادث می شود (۱) زیرا که آن دایره از مرکز زمین مرور نمی کند و این دایره قاعده ظل مخروطی است و از انعکاس جرم نیتر آفتاب بزمین حادث می شود، زیرا که از مقررات است که ظل جسم کثیف کروی که از انعکاس جرم نیتر حاصل می شود، شکلس مخروطی می باشد و هیئت شکل مخروطی بالاخره بنقطه منتهی می شود و در ابعاد واجرام بیان نموده اند که طول این ظل مخروطی در افلاک زهره بانتها میرسد، پس اگر آفتاب در نصف النهار تحت الارضی باشد رأس این ظل در نصف النهار فوق الارضی می باشد، زیرا که همیشه سهم مخروط منطبق است بقطری از اقطار زمین و همان قطر از زمین منطبق است بقطری از اقطار آفتاب، وبمجرد زوال آفتاب از دایره نصف النهار تحت الارضی و حرکت اوبسوی مشرق رأس ظل مخروطی از نصف النهار فوق الارضی زایل می شود و بسوی مغرب حرکت می کند وبعد از قطع مسافت ربع دور منطبق می شود رأس مخروط بافق مغرب و مرکز قاعده مخروط بافق مشرق وبعد از غروب رأس مخروط در سمت مغرب همان نقطه از افق مشرق طالع می شود وبعد از آن نقطه دیگر از آن قاعده بافق منطبق می شود، وهکذا تا نقطه ای از محیط قاعده مخروط بافق مشرق منطبق می شود و در این هنگام نقطه ای از سطح جرم آفتاب نیز بافق مشرق بلکه بنقطه مذکوره منطبق می شود و زمان بودن این ظل در فوق الارض شب است چنانکه زمان بودن آن ظل در تحت الارض روز است، ونقطه مذکوره فصل مشترکست در میانه شب و روز.

لهذا منجمان و فارسیان و رومیان ابتدای روز را در طلوع آفتاب و انتهایش

را غروب آفتاب گرفته اند، و بدانکه از برای هوا چهار طبقه ثابت کرده اند:

طبقه اول هوای مجاور آب و زمین است. طبقه دوم طبقه زمهریره است که بجهت صعود ابخره وعدم ارتقای اشعه منعکسه بسوی آن نهایت برودت دارد لهذا اسحب ورعد وبرق وصاعقه در این طبقه محقق می شود، و بیانش بنحو تفصیل موکول بعلم طبیعی است. طبقه سوم هوای غالب نزدیک بخلوص است. چهارم طبقه دخانیه است که ادخنه صاعده از زمین، بآن طبقه می رسند وبجهت شدت حرارتش بمجاورت کره آتش دراو متلاشی ومضمحل می شوند، لهذا ستاره های دنباله دار، دنبازک، و

۱ - اشاره بآنکه ظل زمین مخروطی شکل است و بحرکت آفتاب متحرك میباشد.

اعمده، در این طبقه متحقق می‌شود .

و چون بسایط علویّه و سفلیّه از افلاك و عناصر کروی شکلند و هریک محیط است بدیگری مثل تویهای پیاز تا بمحدّد جهات منتهی شوند، لهذا دائماً جرم آفتاب با قطعه‌ای از قطعات طبقه زمهریریّه مجاذی می‌باشد و آن قطعه بجهت انعکاس شعاع آفتاب قابل نور و ضیا می‌باشد زیرا که آن طبقه بجهت صعود بخارات ارضیه از حرارت افتاده کثافتی حاصل نموده است و هر کثیفی بجهت منع نفوذ اجزای شعاعیه مستضیی و مستنیر می‌شود بخلاف دو طبقه فوق و کره آتش که بجهت حرارت و لطافت قابل استناره و استضاء نمی‌باشد از اینجاست که گفته‌اند که در فوق طبقه زمهریریّه نه روز متحقق می‌شود و نه شب پس در هر زمانی بلکه در هر آنی قطعه‌ای از قطعات طبقه زمهریریّه از انعکاس شعاع آفتاب مستنیر و روشن می‌شود و در نزد قرب جرم آفتاب بحرکت یومیّه بافق مشرق هر بلدی از بلاد که از طول واقعست سفیدی طولانی شبیه بذب السرحان یعنی دُم گرگ در فوق افق بجهت مفاصله جرم آفتاب نمایان می‌شود ، و لسی منبسط بافق نمی‌باشد ، و آن سفیدی را صبح کاذب، می‌گویند زیرا که تاریکی افق وعدم انبساط بیاض در افق و عدم اتصالش بافق مکذّبت اینک آن بیاض از انعکاس شعاع آفتاب باشد بحسب بادی رأی و اول نظر و بحسب قرب جرم آفتاب بافق مشرق آن بلد انبساط در آن بیاض حاصل می‌شود که همه افق را فرومی‌گیرد و بزمین متصل می‌شود و آن سفیدی دوم را صبح صادق گویند، زیرا که شاهد صدق است بر اینکه از مقاله آفتاب حاصل است .

و بتجربه معلوم کرده‌اند که اول صبح صادق و آخر شفق در وقتی است که آفتاب هیجده درجه از درجات معدّل النهار در تحت الارض از افق دور باشد و بعد از آن هر چه آفتاب بافق نزدیکتر می‌شود آن بیاض قوت و اشتداد می‌یابد تا نزدیک طلوع آفتاب بجهت غلبه نور آفتاب بسرخی مبدل می‌شود، از اینجا ظاهر میشود حال شفق که در سمت مغرب بعد از غروب آفتاب پیدا می‌شود، ولی کیفیت شفق بعکس کیفیت صبح است، یعنی اول حمره است بعد از آن بیاض منبسط و بعد از آن بیاض طولانی، پس منکشف گشت که حقیقت صبح صادق یا کاذب عبارت است از آن

بیاض و نورانیّتی که در قطعه‌ای از قطعات طبقه بخاریّه از هوا بجهت مقابل جرم آفتاب حادث می‌شود و بسبب قرب و بعد آفتاب متفاوت می‌شود آن بیاض شدت و ضعف و بکمال و نقص و بسبب زوال مقابل آفتاب بالکلیّه معدوم و منتفی می‌شود .

ولیکن در این مقام دقیقه‌ایست که بکرویت بسایط عنصریّه و فلکیّه مترتب می‌شود و آن اینست که در هر زمانی از ازمه شبانه‌روزی بلکه در آنی از آنات شبانه‌روزی، صبحی‌است، و شفق، و صبح صادقست و کاذبی، در بلدی صبح صادق است و در دیگری کاذب، و در همان زمان در بلدی زوال است، و در دیگری نصف‌شب، و در دیگری پیش از ظهر، و در دیگری بعد از ظهر .

و از اینجا ظاهر می‌شود سّر اینکه هرگاه در بلدی از بلاد، که در طول یکدیگر واقع باشند هلال مرئی شود لازم نیست که در دیگری نیز مرئی شود، در صورتیکه تفاوت فاحش در طول و در میانه آن دو بلد متحقق باشد .

صاحب صحاح گفته است: ازل، بفتح زای، بمعنای قیدم است و قدم در مقابل حدوث گفته می‌شود. و صدر محققین در شرح هدایه میبیدی گفته است که ازل به سه معنا گفته می‌شود :

اول : آنست که وجود شیء بهیچ وجه مسبوق بغیر نباشد، علت باشد آن غیر یا زمان و یا غیر آنها، بلکه نظر بنفس ذات خود با قطع نظر از جمیع جهات و حیثیات خارجه از حاقّ ذات مصداق و محکوم‌الیه موجودیّت باشد، و این معنی مساوق وجوب ذاتی است، پس هر از لسی واجب‌الوجود بالذات است و هر واجب‌الوجود بالذات ازلی است .

دوم : آنست که زمان وجود شیء در جانب ماضی غیر متناهی باشد، و ازین است که چیزی که متعلق‌الوجود بزمان و زمانیّات نباشد، مثل مبدع‌اشیاء و همه منارقات که در ذوات خود و افعال خود از ماده و مادیّات مجردند بازلیّت این معنی موصوف نمی‌توانند شد «لیس عند ربّك صباح ولا مساء» بلکه زمان و محل زمان و محل محل زمان که جرم اقصاست بلکه سایر بسایط فلکیّه و عنصریّه نیز بازلیّت باین معنی موصوف نمی‌توانند شد، زیرا که متعلق‌الوجود بزمان نمی‌باشند، بلکه معیّت دارند در وجود با زمان بحسب زمان، یعنی سبق زمانی در میانه آنها و زمان و محل

زمان متحقق نمی‌تواند شد، والا لازم می‌آید که از برای زمان زمانی باشد. خواهی بگو لازم می‌آید که پیش از وجود زمان زمانی باشد، و این معنی مستلزم دور یا تسلسل است، و هر دو از مستحیلات و ممتنعات می‌باشند، بلکه درمیانه مفارقات و محل زمان، و درمیانه زمان، سبق ذاتی متحقق است نه سبق زمانی.

باینکه برهانی که دال^۲ است بر تناهی کمیّات قاره و ابعاد مقداریّه، دلالت می‌کند بر امتناع تمادی کمیّات غیر قاره الی غیر النهایه، بنابراین که حرکت قطعیه فلکیّه که محل زمان است در خارج موجود باشد زیرا که برهان تطبیق و تضایف و غیر آنها در کمیّات غیر قاره نیز جاری می‌باشند.

[اشاره بآنکه ذات حق را بچشمی ازلی می‌توان گفت]

پس بنابراین شیئی از اشیاء واجب باشد یا ممکن، مجرد باشد یا مادی، مرکب باشد یا بسیط، بازلیت باین معنی موصوف نمی‌تواند شد.

سوم: آنست که با وجود شیء مسبوق بماده و زمان نباشد، اگر چه بعلمت فیاضه و امکان ذاتی مسبوق باشد، و ازلیّت باین معنی در ذات اقدس و در همه مفارقات عقلیه و در اجرام فلکیّه و صور فلکیّه و نفوس فلکیّه بلکه در کلیات بسایط عنصریه، و هیولیات آنها متحقق است و بازلیت باین معنی موصوف می‌باشند، زیرا که مسبوق الوجود بماده و زمان نمی‌باشند، لهذا ماسوای ذات اقدس را از مذکورات از سنخ مبدعات شمرده اند نه از سنخ کاینات، بخلاف مرکبات عنصریه که بازلیت باین معنی موصوف نمی‌توانند شد زیرا که مسبوق الوجودند بتحقق مزاج و حصول استعداد و از بیناتست که این معنی بدون سبق ماده و زمان متصور نمی‌باشد و بدانکه ابدیت در مقابل ازلیّت گفته می‌شود و آن نیز سه قسم است:

اول: ابدیت ذاتیه که منحصر بذات اقدس است و آن عبارتست از امتناع طریان عدم نظر بنفس ذات با قطع نظر از جمیع جهات و حیثیات خارجه از حاق ذات.

دوم: آنست که زمان وجود در جانب مستقبل غیر متناهی باشد.

سوم: آنست که عدم طاریش مسبوق بماده و زمان نباشد خواه عدم طاری جایز باشد نسبت باو یا محال باشد، و بمقایسه بازلیت معلوم می‌شود حال ابدیت به دو

معنای اخیر در اتصاف و عدم اتصاف اشیاء بآنها و حال آنکه ابدیت ذاتیه اختصاص دارد بذات مبدء اعلى ولى بابدیت بمعنای دوم نفوس ناطقه موصوف نمى توانند شد، زیرا که براهین عقلیه و آیات قرآنیّه و احادیث نبویه و آثار ولویه قائمند باینکه زمان وجود نفوس ناطقه در جانب ابد غیر متناهی است» تمام شد کلام این محقق باندك بسطی و تفصیلی .

و صاحب صحاح گفته است: لاح البرق والاح اذا مض، ولاح النجم والاح اذا بدى، یعنى لاح . از باب نصر ینصر، ولاح از باب افعال بمعنای درخشیدن و بمعنای ظاهر شدن مستعمل مى شوند .

و ابن سکیت گفته است : لاح سهیل، یعنى متأللاً شد سهیل .

صاحب کنز گفته است : لوح درخشیدن و هویداشدن و پیداشدن است .

صاحب صحاح گفته است : هیکل بنای بلند و خانه بتهای نصار است .

و صاحب کنز اللغه گفته است که بمعنای گیاه نیز مستعمل مى شود، و آثار جمع اثر است ، و اثر در اصطلاح عبارتست از چیزی که مترتب شود بر چیزی دیگر یعنى ناشی شود از آن ، و معنای توحید لغه و عرفاً و حکمه و عرفاناً ، در شارقات سابقه باستیفای تمام بعد انکشاف آمد، بعد از کشف معانی مفردات این فقره شریفه مى گویم : سر اطلاق نور بر حقیقت توحید آنست که هر توحیدی نوری است از انوار الهیه و لمعدایست از لمعات ربّانیّه چه جای از حقیقت توحید که مرتبه و مقامش مشاهد و عیانست چنانکه در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد .

و مراد از ازل، ازلیّت ذاتیه است که مخصوص بذات مبدء اعلاست .

و مراد از صبح ازل بزبانی مرتبه عقل کلی و روح اعظم است که اول صوادر است نسبت به «فیکون» ، و باعتباری فیض اطلاقى امریست، و بزبانی رحمت و اسمع و مشیت ثانیه است .

اشاره بآنکه مراد از صبح ازل، مرتبه عقل کلی و هیئ اولست

و بیان تحقیق صبح معنوی و صبح هستی

و وجه اطلاقى «صبح» بر آن مرتبه از وجود از بیان حقیقت و کیفیت صبح صادق از برای صاحبان بصیرت و فطنت در نزد تأمل صادق ظاهر و منکشف مى شود.

بیان انکشاف از برای توضیح و تنقیح آنست که ذات اقدس مبدأ اول بمنزلۀ آفتابست، و ماهیّت و عین ثابت عقل کلی بمنزلۀ طبقۀ بخارات، و مواجهۀ ماهیّت عقل کلی با ذات مبدأ اول بلسان استعداد فطری بمنزلۀ مقابله است، و تجلّی مبدأ اول بعین ثابت عقل کلی بمنزلۀ انعکاس آفتاب است بطبقۀ بخاریّه، و نور فایض از مبدأ اول ب ماهیّت روح اعظم، یعنی عقل کلی بمنزلۀ بیاض صبح صادقست «وله المثل الأعلى فی السموات (۱) والارض».

پس اطلاق صبح بآن مرتبه از وجود که نورالأنوار است نسبت بمادون خود چنانکه مره بعد اولی و کثرة بعد آخری در این وجیزه بحد انکشاف آمده است استعاره مصرّحه تحقیقیّه است، و بنابر تعمیم در معانی الفاظ تا شامل همه مراتب و مقامات باشد چنانکه مقتضای فحص و برهان و مؤدای حجت شدیدالأركان و مستفاد از مشکات نبوت و ولایتست، اطلاق صبح بر آن حقیقت نورانیّه از قبیل حقیقت خدّاهد بود نه از باب استعاره و مجاز، بلکه بنابر این او حقیقت صبح است و این صبح رشحه‌ای از رشحات او و عکسی از عکوس او و لمعه‌ای از لمعات اوست.

[در بیان آنکه ازل بمعنای سوم مشترکست معنا و دارای مراتب و مصادیق است]

و بدانکه در این مقام دقیقه‌ایست و آن اینست که ازل بمعنای سوم که از صدر متألّهین نقل نمودم مشترك معنویست یعنی بر ذات اقدس و بر همه مفارقات عقلیّه صادق است زیرا که مسبوق الوجود بماده و مدت نمی‌باشند بلکه آن محقق اجرام فلکیّه و نفوس فلکیّه را نیز از مصداقات ازلی باین معنی شمرده است اگر چه این معنی خلاف مذاق اوست در سایر کتب و رسایل زیرا که مذهب او در آن کتب و رسایل حدوث همه اجسام و جسمانیّات است - ماده و صورۀ، جوهرأ و عرضأ، نفسأ جرماً - بنا بر ثبوت حرکت در جواهر صوریّه و نفوس سماویّه و ارضیّه و توابع آنها چنانکه بتفصیل تمام در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد، و بر هر تقدیر بنابر این

معنی آزالۃ متحقق می‌باشد و اصباحی و هر ازلی را صبحی و هر صبحی را ازلی و هکذا تا منتهی شود بآخر مراتب و درجات مفارقات و همچنانکه مراتب مفارقات بحسب سیر نزولی طولی مختلفند بشدت و ضعف و متفاوتند بکمال و نقصان ، مراتب صبح و ازل نیز بهمین نسبت متفاوت می‌باشند .

و بسوی این دقیقه الهیه اشاره است در دعای عدیله که از مشکات ولایت مأثور است بفقرة شریفه «وجوده قبل القبل فی ازل الآزال» .

پس از برای آن نور نسبت بهر صبحی اشراقی خواهد بود بلکه از صبحی بازلی و از ازلی بصبحی طلوع خواهد نمود .

ولیکن مراد از ازل در این مقام فقرة شریفه ازلیّت ذاتیه، و از صبح ازل ، صبح اول است . زیرا که این اشراق و طلوع بعد از وصول بمقام فنای کلی و طمس کلی است چنانکه از شرح فقرات سابقه منکشف گردید، و بنابراین محمل لطیف ، سایر مراتب آزال ، و اصباح داخل در هیاکل توحید خواهند بود .

محتمل است که مراد از ازل جنس ازل باشد و اضافه صبح بسوی ازل نیز از برای افاده جنس باشد، و مراد تحقق آن جنس باشد در ضمن همه افراد نه در ضمن يك فرد غیر معین تا ابهامی حاصل نیاید، و از برای سائل تردیدی باقی نماند، پس بنابراین صبح ازل در این فقرة شریفه شامل همه آزال و اصباح آزال خواهد بود، و داخل در تحت هیاکل و مظاهر توحید نخواهند بود. بدانکه محتمل است اینکه اضافه صبح بسوی ازل اضافه بیانی باشد و مراد از ازل ازلیّت ذاتیه اولیه باشد و ازلیّت تبعیه ثانویه مشیت ثانیه می‌باشد ، و وجه تعبیر بصبح از ثانی باستیفای تمام منکشف گردید. و وجه تعبیر بصبح از اول یعنی از ازلیّت ذاتیه آست که مطلع جمیع انوار و مشرق همه لوامع نورانیّه است چنانکه صبح حسی مطلع انوار حسیه و مشرق اضواء است، و مراد از هیاکل توحید مظاهر وجودات غیبیه و مرایای انیّات خارجیّه است بنابراین آنچه که در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد همه موجودات بحسب فطرت اصلیه بر صراط مستقیم توحید می‌باشند چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «ان ربی علی صراط مستقیم» .

[بیان مراد از هیاکل توحید و اشاره به بیان آثار و تقریر آنکه نبوت فرع ولایت است]

و محتمل است اینکه مراد از هیاکل توحید قلوب مستعدین از عباد باشد که بحسب فطرت و ذات، قابل انوار توحید و عرفان و مستعد فیضان لمان ایمان و ایقان می باشند .

و مؤید این معناست دو معنای لغوی که از برای کلمه هیاکل از کتاب صحاح نقل نموده ، و مراد از آثار لمعات و انوار و رشحات و فیوضاتی است که از معدن ولایت و خلافت بعد از صحو از محو در سفر از حق بحق بسوی خلق بر مظاهر و اعیان وجود که در تحت او واقعد و مرایا و مظاهر تجلیات او میباشند و یا بر مجالی قلوب ، و ارواح مستعدین از عباد که مرایا و مجالی حقیقت توحیدند فیضان و لمان می نمایند .

بدانکه از اینجا ظاهر می شود در نزد صاحبان بصیرت و فطنت که هر نبی باید ولی باشد و باید نبوتش مترتب و متفرع باشد بر ولایتش ، زیرا که ولایت عبارت از کمال قرب است و کمال قرب چنانکه مشروح گردید در این مقام اعلی متحقق می شود و یا عبارت از کمال محبت است و آن نیز در آن مقام اسنی میسر می شود، و یا عبارت از کمال تصرف و قاهریت است نسبت بمادون و از بینانست که تا احاطه تامه حاصل نشود قاهریت متصور نمی تواند شد و آن نیز در این مقام اقصی متحقق می شود، و نبوت چنانکه در شارقات سابقه منکشف گردید باعتبار اتصال سر نبی است باین مقام اعلی و باعتبار تلقی وحی است از این مقام اسنی .

[اشاره باینکه تصرفات تکوینیّه ایجابیه نبی بجهت ولایت و تصرفات تشریمی بجهت نبوتست]

پس منکشف گردید که تصرفات ایجابیه نبی باعتبار جهت ولایت است چنانکه در این فقره شریفه اشاره فرموده اند ، و تصرف تکلیفیّه و تشریمیّه اش باعتبار جنبه نبوتش میباشد، از برای اشاره باین لطیفه ربّانیّه چنانکه در صحیفه الهیه فرموده اند: «وما علی الرسول الا البلاغ (۱) ، انک لا تهدی من اجبت (۲) و لکن الله یهدی

من یشاء» ودر شارقهای که از برای کشف حقیقت و مراتب وحی و الهام منمقده ساختهام نیک تأمل نمای تا حق حقیقت اینمطلب اعلی بعد انکشاف آید، و کالشمس فی رابعة النهار مشاهد و عیان گردد .

[اشاره بسر اختلاف مراتب نبوت باعتبار اختلاف دایره ولایت]

بدانکه از تأمل صادق در این اشراقات و لمعات و در این تلمیحات و تلویحات هویدا و آشکارا می شود در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه سر کیفیت اختلاف مراتب و درجات نبوت و سر استقلال بعضی از انبیا و رسل در نبوت و رسالت و تابعیت بعضی از ایشان مردیگری را در این باب و سر خاتمیت در نبوت و رسالت و اختصاص آن به محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب «صلی الله علیه و آله و سلم» نه بسایرین و سر خاتمیت در وصایت و ولایت و اختصاص آن به علی بن ابی طالب بن عبدالمطلب «علیه السلام» زیرا که ولایت وصی فرع ولایت نبی است چنانکه سابقاً بیان نمودم پس ملخص معنای این فقره شریفه اینست که حقیقت توحید عبارتست از نوری که طالع می شود از صبح ازل. یعنی از مقام جمع بمقام فرق آید و فنایش مبدل ببقا گردد و مقام محوش مبدل بمقام صحو شود، پس ظاهر شود و لامع گردد رشحات و انوار و لمعات، و اضواء آن در مظاهر صفات و اعیان و یا در مجالی و مشاهد قلوب و ارواح پس منور گردند آن مظاهر و مجالی بلمعات - و اشراقات آن نور که از غایت سمو و علو و از نهایت شدت و قوت محیط است بر همه صفات و اعیان که مشاهد و مجالی و مرایا و مظاهر آن نور پاکند تا در عین وحدت بینی کثرت بین باشد و در عین کثرت بینی وحدت بین گردد و در عین اینکه با حق است با خلق باشد و در عین اینکه با خلق است حق را مشاهده نماید .

و بسوی این لطیفه عرفانیّه اشاره است کلام معجز نظام: «واشرق الارض بنور ربّها» . و بسایر آیات و اخبار چنانکه سابقاً اشاره نمودم متفطن باش و غنیمت شمار «الحمد لله مشرق انوار العلوم و المعارف» .

پس کمیل بن زیاد از غایت شوق و شغف و از غلبه و قهر نور حقیقت توحید در سر باطنش که گویا عنان اختیار از دست او ربوده مست جام وحدت گردیده بود،

عرض کرد: «زدنی بیانا» والا مقامی در فوق اینمقام و مرتبه‌ای بالاتر از اینمرتبه متصور نمی‌باشد تا طلب زیادتى نماید پس آن معدن علوم ربّانی از برای تنبیه براینکه مقامی در فوق اینمقام متصور نمی‌باشد فرمودند: «اطفالسراج فقد طلع الصبح» یعنی خاموش کن چراغ عقل و قلب خود را که منشأ ضیق حوصله و مبدأ دهشت و تحیر و مناط شوق و شعف و طلب زیادتى بیانست که صبح حقیقت توحید بر سر باطن طالع گردیده است. یمنی حقیقت توحید اندازه حوصله و استعدادت بحد مشاهده و عیان آمده و با عیان چه احتیاج به بیان و با مشاهده چه احتیاج بمکالمه.

[اشاره بمضای جمله مبارکه اطفالسراج فقد طلع الصبح]

پس در این کلام معجز نظام تنبیه فرموده‌اند که منشأ سؤال نحوی از دهشت و تحیر است که از غلبه نور توحید حاصل گردیده است والا بعد از طلوع صبح صادق توحید چه احتیاج بچراغ عقلی و بارقه قلبی است.

و نیز در این کلام شریف تنبیه است بر اینکه نسبت نور عقل که شانش ترویج و تفکر و استنتاج نتایج از مقدماتست بنور ولایت که شانش مشاهده و عیانست چراغ مشتمل است بصبح صادق چنانکه نسبت نسور ولایت بذات اقدس نور الانوار همین نسبت است بلکه بمراتب غیر متناهیة اقوی و اکمل است از نور ولایت چنانکه در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد.

و محتملست اینکه کمیل بن زیاد توهم کرده باشد که مقامی در فوق اینمقام متصور است پس در جواب او فرمودند که منشأ این توهم حجب قلبیه و حجب عقلیه است که موجب سؤالات خطایه و بیانات علمیه میباشند، مهذب گردان باطن خود را از این حجب و استار و مجرد ساز سر خود را از این علایق و اوهام، تا حقیقت توحید و عرفان بحد مشاهده و عیان آید و کالشمس فی رابعة النهار نمایان گردد و احتیاجی به بیان و تبیان و حاجتی بمفهوم و عنوان نماند پس در حقیقت این کلام شریف ترغیب و تحریص کمیل بن زیاد است بر تحصیل استعداد مقامی که محتاج به بیان و تبیان نباشد.

پس ملخص جواب اینست که بیانات علمی و تبیانات مفهومی و عنوانی از برای تعلیم مراتب و درجات حقیقت توحید بآنها رسیده و زیاده بر آن از این باب متصور

نمیباشد پس صبح بیانات علمی و عنوانی بر ضمیر قلب طالع گردید مجرد ساز خود را از تعینات عقلی و قلبی تا صبح مشاهده و عیان نیز از مشرق انوار بر سر باطن طالع گردیده والا صبح حقیقت توحید، و عرفان که عبارت از صبح ازل باشد ازلاً و ابداً طالع است و حجابی نیست مگر انیت و تعینات تو .

تا تو پیدائی خدا باشد نهان تو نهان شو تا که حق گردد عیان
هشیار باش و بگو :

بینی و بینك انّی ینازعنی فارفع بلطفك انّی من البین

و بهردو تقدیر معنی، منشأ سؤال دهشت و تحیر باشد یا خیال و توهم .

ممکنست اینکه این کلام شریف از امثال عرب باشد که در نزد کمال ظهور و انکشاف مطلوب مستعمل باشد و همه امثال عرب از این قبیل می باشند یعنی مورد اصلی دارند و در سایر موارد بمشابهت مورد اصلی مستعمل می شوند لهذا علمای علم بیان گفته اند که جمیع امثال در اصل استعارات مصرّحه تمثیلیه می باشند و هر موردی که شبیه باشد بمورد اصلی در آن نیز بجهت تحقق ملخص معنای مورد اصلی مستعمل می شوند و مراد ایشان از استعاره مصرّحه تمثیلیه آنست که مشبه و مشبه به، و وجه شبه، هر يك هیئت منتزعه از امور متعدده باشند، و هیئت مشبه بها، مذکور باشد و باقی محذوف، مثالش : تقدم رجلاً وتؤخر ، اُخری در تشبیه تردد، باین هیئت حسیّه مخصوصه. سبحان الله در چه مقام بودم بچه مقام افتادم، رموز و اسرار غامضه و حقایق توحید و عرفان که متعلق بانوار قدسیّه و لمعات نورانیّه و اشراقات عقلیه است کجا و مطالب علم بیان که متعلق باصوات سیّاله و الفاظ غیرقاره و امور حسیّه و اطلاقات عرفیه و استعمالات لغویه است کجا ؟ ظلمت را چه نسبت بنور است و ذره را چه مناسبت با آفتاب «چه نسبت خاكر را با عالم پاك» ولی چون منظور ما امکن، کشف لطایف و دقایق و شرح رموز و اسرار فقرات حدیث شریف است ، لهذا متعرض بیان این مقام نیز گردیدم اگرچه بالعرض و بالتبع و از باب مقدمه باشد، خداوندا، حمد و ثنایت گویم و شکر و سپاست خوانم که با افاضه انوار علمیه و الهامات غیبیه و واردات قلبیه مؤیدم گردانیدی شرح حقایق و دقایق این حدیث شریف و کشف رموز و اسرار این کلام لطیف که باین بیانات شافیه و تبیانات کافیه و باین تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه و لمعات شارقه و اشراقات لامعه در

صفحات این اوراق و در صفحات این الواح ببرکت انقطاع بمعین علوم ربّانی و مخزن معارف یزدانی سلطان اولیا و سید اوصیا علیه آلاف التحية والثناء ، برشته تفریر کشیدم و بسلك تحریر آوردم و در شرح فقرات این حدیث شریف باین نحو از توضیح و تنقیح و باین قِسم از بسط و تفصیل و باین نوع از کشف رموز و اسرار و بیان حقایق و انوار سابقی بر خود ندیدم، و بعد از فحص تمام شرحی از عارف محقق ملا عبدالرزاق کاشی دیدم بقدر يك ورق و نیم و از صاحب اسرار التوحید دیدم بقدر يك صفحه، و از بعضی مشایخ دیدم بقدر يك ورق، و بعضی دیگر از عرفا و فضلا بیک فقره یا دو فقره متعرض شده اند ، و متعرض شرح باقی فقرات نشده اند، و چون دو محمل صحیح دیگر و دو معنای لطیف آخر در شرح فقرات این حدیث شریف بنظر قاصر رسیده که مبنی بر بیان کیفیت سلوك مسالك عرفان نمی باشد، بعد از شرح فقرات حدیث باین دو محمل دیگر بکیفیت شرح بعضی از حضرات که در نظر اولی و الصق است بفقرات حدیث نسبت بشرح دیگران اشاره می نمایم تا حقیقت حال منکشف شود و لباب از قشور امتیاز یابد .

اشراق عقلی و محمل ثانوی

[اشاره بشرح دوم از برای اجزاء حدیث]

بدانکه محمل دوم در شرح فقرات حدیث شریف آنست که مراد از حقیقت در کلام کمیل بن زیاد که عرض کرد : « ما الحقیقة ؟ » حقیقة الحقایق باشد، و آن عبارت از ذات اقدس واجب الوجود بالذات است که بسیط من جمیع الجهات و مبدأ المبادی و غایة الغایات است. اگر بگوئی که : بما هو سؤال از تمام حقیقت شیء است که تواند در مدارك و اذهان حاصل شود، و در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد که کُنه ذات اقدس محالست اینکه در مدارك و اذهان حاصل شود، پس وجه معقولی و معنای محصلی از برای این سؤال نخواهد بود، و شأن کمیل بن زیاد اجلّ است از اینکه سؤال او غیر معقول باشد باینکه آن معدن علوم ربّانی سؤال او را مقبول داشته جواب فرموده اند .

میگویم : بلی چنین است ولی گاهی مقصود از سؤال بما هو از حقیقت شیء حصول لوازم و عنواناتی است که از حاقّ ذات شیء منتزع می شوند و قایم مقام

ذاتیّات آن ، می‌باشند، اگرچه از ماهیّات و ذاتیّات مصطلحه آن نباشند چنانکه در شارقه اولی بعد انکشاف آمد، لهذا رئیس محققین الشیخ ابوعلی بن سینا تصریح نموده است باینکه تعریف بلوازم و عنوانات ذاتیه درافاده حقیقت کمتر از تحدید نمی‌باشد چنانکه استدلال از لوازم ذاتیه بر ملزومات کمتر نمی‌باشد درافاده یقین از استدلال از علت بر معلول که موسوم برهان لمّی است .

[شرح کشف مسبحات الجلال بنا بر توجیه دوم و اشاره باینکه

گاهی بما هو سؤال از لوازم ذاتیه نیز میشود]

خلاصه کلام مقصود کمیل بن زیاد از این سؤال کشف و ظهور حقیقه الحقایق است باعتبار اوصاف خاصّه و نعوت مخصوصه و عنوانات ذاتیه و حکایات اختصاصیه و مفهومات منتزعه چنانکه تعریف هر حقیقتی از حقایق وجودیه باین نهج و باین کیفیت است . زیرا که در شارقات سابقه بعد انکشاف آمد که هیچ حقیقتی از حقایق وجودیه و انیّات خارجیه در اذهان حاصل نمی‌توانند شد بلکه در نزد دقیق از نظر منکشف می‌شود که جمیع حدود ماهیّات متأصله نسبت بحقایق وجودیه از آنجهت که حقایق وجودیه اند از قبیل رسومند نه از باب حدود بلکه نفس ماهیات متأصله نیز بحسب دقیق از نظر حکایات و عنوانات و رسوم و علاماتند از آن حقایق بلی اگر آن حقایق محدود مأخوذ شوند در این نظر حدود از رسوم امتیازی می‌یابند نه اینست که منظور او اکتناء حقیقه الحقایق باشد تا مخالف برهان محکم البنیان و مصادم حجت شدید الارکان و منافی حال صاحب توحید و عرفان باشد .

پس بنا بر این در حقیقت سؤال از نعوت و اوصافی است که، شناخته می‌شود بآنها حقیقت حقایق اگرچه برسم باشد نه بعد بوجه باشد نه بکنه .

پس ملخص سؤال بر این تقدیر اینست که چه چیز است نعوت ذاتیه و اوصاف حقیقه الحقایق که بآنها شناخته می‌شود و امتیاز می‌یابد از سایر اشیاء ؟

و بیان به تطبیق جواب بمقتضای سؤال آنست که کلمه کشف مصدر بمعنای اسم مفعول است، و مضاف است بسوی نایب فاعل خود، و الف و لام الجلال ، عوض از مضاف الیه است، و همچنین است کلام در کلمات محو، و هتك، و متعلق محو و هتك، محذوف است .

و ممکن است که هر سه بمعنای اسم فاعل باشند چنانکه کلمه جذب بمعنای اسم فاعل است، و ممکن است که مضافی در هر چهار فقره مقدر باشد و آن مضاف کلمه ذو باشد، و محتمل است که هر چهار فقره از قبیل زید عدل و از بابت انماهی اقبال و ادبار باشند، یعنی محل مصادر مذکوره در فقرات چهار گانه از برای افاده مبالغه باشد. پس ملخص جواب آنست که حقیقه الحقایق حقیقتی است که انوار جلالش مکشوف باشد از برای او و او از برای خود و آن انوار یا کاشف انوار جلال است یا صاحب کشف انوار جلال است و یا از شدت و کثرت کشف انوار جلال گویا نفس کشف آن انوار است در حالتی که مقارن اشاره حسیّه و اشاره قلبیه نباشند.

و از برای هر يك از احتمالات چهار گانه در کلمات عرب استعمالات دارد مخفی و مستور نمی باشند و هر يك از این استعمالات خالی از نکته ای از لطایف عربیت و عاری از دقایق و اسرار فصاحت و بلاغت نمی باشند ذکر آن شواهد و تبیینات و بیان آن دقایق و نکات موجب تطویل و اطناب و خروج از وظیفه این کتاب مستطاب است

[در کلام شریف اشاره است بقیومیت مطلقه و احاطه ذاتیه]

بدانکه در این کلام شریف اشاره لطیفه است بعالم امر و فعل مطلق و مشیت ثانیه و رحمت و اسعه زیرا که مرتبه این انوار اعلای از همه مراتب وجودات و موجودات است بوجهی واحدند و بوجهی کثیر چنانکه سابقاً بیان نمودم، و اشاره نمودم که این مرتبه از وجود بوجهی فعل بی واسطه ذات اقدسند، و بوجهی صفت اضافی اومی باشند و محیطند بسایر مراتب، پس فاقد هیچ کمالی از کمالات باقی مراتب نیستند چنانکه سابقاً باستیفای تمام بیان نمودم، و چون بالکلیّه از عالم اجسام و مادیات مجردند قابل اشارات مذکوره بلکه بوجهی قابل اشاره نمی باشند، پس این کلام لطیف بجای «له الأمر» است چنانکه در کلام معجز نظام وارد است و بجای «اذا اراد شیئا ان (۱) يقول له کن فیکون» است زیرا که از بیناتست که مراد از کن، کاف و نون، نیست چنانکه از علی بن موسی الرضا «علیه السلام» مرویست که فرمودند مراد لفظ کاف و نون نیست، بلکه مراد حقیقت امریه است که مترتب

است بر آن عالم فیکون، پس خلاصه کلام اینکلام لطیف اشاره بقیّومیت مطلقه و فیاضیت عامه است که همه صفات فعلیه و نعوت اضافیه بآن برمی گردند، و در آن مندرج و مندمج می باشند چنانکه به بسط تمام درشارقات سابقه مذکور گردید و بسوی این انوار جلال نیز اشاره است کلام سلطان اولیا علیه آلاف التحية والثناء چنانکه بعضی از اعظم علمای امامیه در بعضی از مصنفات خود روایت نموده است در کتاب نوادر العلوم نیز مذکور است و آن اینست که بعد از آنکه آن جناب از عالم علوی سؤال نمودند فرمود: «صور عالیة عن المواد، خالية عن القوه والاستعداد، تجلی لها ربّها فاشرقت، و طالما وتلاذت والقی فی هویّتها مثاله، فظهر عنها افعاله، وخلق الانسان ذانفس ناطقة، ان زکّاها بالعلم فقد شابّهت جواهر اوایل عللها، و اذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد» .

یعنی عالم علوی که ملکوت اعلی و انوار جلال است، صور و انواریند که از مواد مجرد، و از قوه و استعداد خالیند، تجلی نمود از برای آنها مثال خود را پس ظاهر گردانید از آنها افعال خود را، و آفرید انسان را صاحب نفس ناطقه که هرگاه ترکیه کند آن را بعلم، پس بتحقیق شبیه می شود بجواهر علت های خود، و هرگاه معتدل شود مزاج او و مفارقت کند عالم اضداد را پس بتحقیق مشارک می شود بجهت آن مفارقت با نفوس ملائکه هفت آسمان .

بدانکه اسرار و رموز بسیاری از مقاصد شریفه و مطالب عالیّه علم الهی در این حدیث شریف مندمجند و بر صاحبان بصیرت و فطنت و بر ارباب معرفت و حکمت مخفی و مستور نمی باشد و از تأمل صادق درشارقات سابقه و لمعات ماضیه رموز و اسرار آن و حقایق و انوار آن منکشف می تواند شد، علاوه بر این مجال بیان و مقام و تبیان نیز ندارم .

[شرح اینکه در جمله شریفه اشاره است باینکه این انوار منکشفند

از برای خود و از برای ذات اقدس حق اول عزشانه]

لهذا بر میگردم باصل مدعی و میگویم در این کلام شریف نیز اشاره است باینکه این انوار مکشوفند از برای خود چنانکه در علم الهی محقق و مبرهنست، و درشارقات سابقه نیز اشاره رفت که هر مجرد قائم بذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود

بحیثی که علم و عالم و معلوم بحسب ذات و وجود شیء واحدند و تغایری ندارند مگر باعتبار مفهوم و عنوان، و مکشوفند از برای ذات اقدس حقیقه الحقایق بوجودات عینیّه و انبیات خارجیّه خود یعنی بعلم حضوری اشراقی بحیثی که علم و معلوم بحسب ذات و وجوب شیء واحدند چنانکه در شارقات سابقه اشاره نمودم و در لمعات انهیّه با بسط وجوه بیان نموده‌ام که علم ذات اقدس مبدأ اعلی در مرتبه ایجاد بهمه اشیا بعلم حضوری اشراقی است و در آن کتاب مستطاب با بیانات شافیه و تبیانات کافیه محقق نمودم که این علم از رشحات و فروعات علم سابق بر ایجاد است که عین ذات اقدس است بحسب ذات و وجود و تغایری متحقق نیست مگر باعتبار عنوان و مفهوم.

[شرح محوالموهوم بنا بر معنای دوم حدیث]

و کلام آنجناب «محوالموهوم» اشاره است باینکه ذات اقدس حقیقه الحقایق از کثرات و همیه که عبارت از کثرات عالم خلق است مبری و معراست و به اشارت بنفی مطلق کثرت حتی از ماهیّت و وجود و از جهت نقص و تمام پس بنا بر توجیه اول اشاره است بنحو تجرد ذات اقدس از ماده و مادیات و بنا بر توجیه دوم اشاره است باحدیث صرفه و بساطت حقّه و هر دو مطلب شریف از امّتهات مسائل علم توحید الهی می‌باشند.

و محتمل است اینکه اشاره باشد باعاده اشیا بسوی غایات اصلیّه و اغراض کلیّه برفع تعینات آنها بافاده خیرات ذاتیه و کمالات عقلیه و محو نقصانات آنها بافاضه علوم یقینیّه و معارف حقیقیّه چنانکه در شرح اول اشاره نمودم و در شرح سوم بتفصیل مذکور خواهد شد. لهذا ماحی را در شریعت حقّه از جمله اسمای حسّنائی حق شمرده‌اند.

[شرح کلام امام و بیان جمله مع صحوالمعلوم، بنا بر معنای دوم حدیث]

و کلام آنجناب «مع صحوالمعلوم» اشاره است باینکه چون ذات اقدس در اعلی مراتب تجرد است، پس علم است بذات خود بعلم حضوری اشراقی که اکمل و اظهر انجای علم است، لهذا بکلمه صحو تعبیر فرمودند که بمعنای کمال ظهور و انکشاف

است، و بنا بر توجیه اخیر اشاره است باینکه هرموتی مستلزم حیاتی و هراتنقالی از
نشاء ای بنشاء دیگر، در سیر صعودی موجب ولادتی و هرموتی از نشاء ای مستلزم
ظهوری است در نشاء دیگر که اقوی از حیات سابقه و ولادت متقدمه و ظهور اول
است.

پس در این کلام شریف اشاره لطیفه است بدو قانون کلی از قوانین علم الهی
متفطن باش.

[شرح و بیان کلام مجز نظام ولی الله فی العالمین - هتک الستر بغلبة السر]

بنابر معنای دوم حدیث]

و کلام آنجناب «هتک الستر بغلبة السر»، اشاره است باینکه ذات اقدس حقیقه
الحقایق سرالاسرار و باطن البواطن است، لهذا حجابی در میان او و سایر اشیا
متحقق نمی تواند شد، و سرالاسرار غلة العلل و مبدأ المبادی است.
و در علم کلی از علم الهی محقق است که علم تام بعلم تامه، مستلزم علم
تام است معلول بلکه عین علم بمعلولات بالذات است، باجمال باعتباری، و
بتفصیل باعتبار دیگر، بکه در عین اجمال تفصیل، و در عین تفصیل اجمال است،
چنانکه در لمعات الهیه بیسط تمام بیان نموده ام، ولی دقیق المسلك و صعب المنال و
وصول بحق حقیقتش از غوامض و مشکلات است، و محتمل است اینکه اشاره بعینیت
صفات حقیقیه باشد، زیرا که بنا بر زیادتی آن صفات چنانکه مذهب طایفه اشعریه
است مرتبه ذات اقدس که مقدم است بر آن صفت و وجود خالی از وجود این
صفات می باشد، پس محدود می باشد و هر محدودی ناقص و مصحوب حجب سواتر
است، پس هتک جمیع حجب و استار در صورتی متحقق می تواند شد که تام بلکه
فوق التمام باشد، یعنی در قوت و شدت و وجود و کمالات وجود غیر متناهی بلکه
فوق غیر متناهی باشد بعد غیر متناهی، و این معنی در صورتی متصور می تواند شد
که صفات عین ذات و عین یکدیگر باشند. متفطن باش که خالی از دقت و لطافت
نیست.

و محتملست اینکه مراد از ستر اعیان ممکنات باشد، بیانش در توجیه سوم حدیث

شریف بتفصیل خواهد آمد .

و کلام آنجناب «جذب الاحدیّة لصفة التوحید» اشاره است باینکه ذات اقدس حقیقه الحقایق، جامع جمیع کمالات وجودیه است از آنجهت که کمالات وجودیه اند بنحو ارفع و اعلی و نهج اقدس و اقوی ، یعنی بنحوی که قاذح در احدیّت صرفه، و بساطت حقّه نباشد، و در قوت و شدت وجود و کمالات وجود غیرمتناهی است بغدّه غیرمتناهی، و باقی وجودات رشحات و لمعات و اضواء و انوارند از آن نور الانوار، و عکوس و اظلال و فروع و آثارند، از آن سرالأسرار. یعنی نسبت آنها بآن ذات احدی نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوت و نسبت فقر بغناست و در صحیفه الهیه وارد است «والله الغنی (۱) و اتم الفقراء» می بینی که چگونه غنا را بر ذات اقدس خود منحصر فرموده و فقر را بماسوی مقصور داشته است و از مشکلات و ولایت وارد است : «الغیرک من الظهور مالیس لک» متفطن باش.

و در شارقات سابقه نیک تأمل نمای تا اشتباهی باقی نماند بیان اشاره آنست که اضافه صفت بسوی توحید بیانی است و الف و لام التوحید الف و لام جنس است، چنانکه مقتضای فحص و تحقیق است که مفرد محلی بلام، حقیقت درجنس و در سایر معانی مجاز است، و یا از برای استغراق است زیرا که عهدی در این مقام متحقق نمی باشد، پس لامحاله باید یکی از جنس یا استغراق محمول شود، و بهر تقدیر مطلوب حاصل است و در شارقات سابقه منکشف گردید که توحید را عنوانی است و حقیقتی و مفهومی است و مصداقی، و حقیقت و مصداق توحید حقایق وجوداتست از آنجهت که وجوداتند، پس جذابیّت صفت توحید مستلزم جذابیّت جمیع وجودات و کمالات آن وجوداتست بنحو ارفع و اعلی و نهج اقدس و اقوی، متلطف باش که لطیف المسلك و صعب المنالست، و با غایت وضوح و ظهور خفی است و بدان که فایض بالذات باید در آنچه که افاضه میکند اکمل و اقوی باشد از مفاض بالذات و نسبت مفاض بالذات بجاعل بالذات نسبت فقر بغنا، و نسبت جلوه بمتجلی باشد، و وصول بحق حقیقتش از غوامض و اسرار است و کلام آن معدن علوم ربّانی «نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» اشاره است باحاطه و شمول

قدرت و اراده و فیاضیت و قیومیت ذات احدی نسبت بهمه موجودات بحیثی که شیئی از اشیاء و موجودی از موجودات از حیطة قدرت و قیومیت او بیرون نباشد بلکه هر وجودی و هر کمال وجودی رشحه‌ای از رشحات فیض انبساط او و لمعه‌ای از لمعات انوار تجلی اطلاقی اوست .

[شرح معنا و تشریح جمله نور یشرق من صبح الازل بنابر توجیه دوم]

بیان اشاره آنست که مراد از صبح ازل مرتبه وجود امری اطلاقی و مرتبه مشیت ثانیه است چنانکه سابقاً اشاره نمودم .

و مراد از هیاکل توحید مظاهر و مریای ماهیاتست ، و مراد از آثار ، خصوصیات رشحات و لمعات فیوضات وجوداتست ، و هیاکل ، جمع هیکل ، و آثار ، جمع اثر ، است و جمع صفات مفید عموم و استغراقست چنانکه مقتضای فحص و تحقیق و متفق علیه در نزد محققین از اهل عربیت و اصولست .

پس ملخص معنای این فقره شریفه اینست که ذات اقدس حقیقه الحقایق ، نوری است که مشرق و متجلی است از صبح ازل یعنی از عالم امر و مشیت چنانکه مولای متقیان در حدیث سابق فرموده‌اند : و اظهر عنها افعاله ، و چنانکه در حدیث دیگر مرویست «خلق الله المشیة و خلق الأشياء بالمشیة» پس ظاهر می‌شود در همه مظاهر و اعیان ، اشیا همه لمعات و آثار آن نورند ، پس آثار تجلیات نور الانوار همه اعیان و ماهیات و ممکنات را فرو گرفته و لمعات و شارقات جمال سرالاسرار بهمه مظاهر و مریایا تابیده است . و از برای اشاره باین مسأله ربوبیّه ، و عقیده ایمانیّه در صحیفه الهیه وارد است «و رحمتی (۱) وسعت کل شیء ، هو (۲) معکم اینما کنتم ، فأینما تولّوا فثم (۳) وجه الله» و از مشکات ولایت وارد است «کل شیء بشیء محیط ، و المحيط بما احاطه منها هو الله الأحد الصمد الذی لا یتغیر» صروف الازمان .

خلاصه کلام همچنانکه فقره سابقه اشاره است بشبوت کثرت در وحدت بآن معنا که اشاره نمودم و آن اینست که ذات اقدس حقیقه الحقایق در قوت و شدت وجود

۱ - س ۷، ی ۱۵۵ .

۲ - س ۵۷، ی ۴ .

۳ - س ۲، ی ۱۰۹ .

و کمالات وجود تام بلکه فوق التمام است بجیشی که نسبت سایر وجودات، و کمالات آن وجودات باو نسبت فرع باصل و نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوت و نسبت فقر بغنا و نسبت جلوه بمتجلی است. باین فقره شریفه اشاره است بثبوت وحدت و در کثرت بآنمنا که اشاره نمودم و آن اینست که، فیض اطلاقی و رحمت واسعه او محیطست بهمه اعیان و ممکنات و شامل است بهمه مظاهر و مرایای ماهیات، متلطف باش که دقیق المسلك و صعب المنال است و نیک تأمل نمای در شارقات سابقه تا بحد انکشاف آید و محل توقف و اشتباه نماند و کلام آنجناب «اطف السراج فقد طلع الصبح» کنایه است از اینکه مطلوب بسبب بیان و تبیان بنهایت وضوح و ظهور رسید، پس چراغ سؤال را خاموش کن که عبارت و بیان زیاده براین تاب ندارد، و تلطیف کن سر خود را و کامل گردان - استعداد خود را تا شاهد مطلوب بنحو دیگر جلوه نماید و بطریق دیگر مکشوف و مشهود گردد.

لمعة عرشیة و شارقة عقلیة

بدانکه محمل مهمی، از برای شرح فقرات حدیث شریف بعد از توجه تام، بیاطن معدن علوم ربّانی و مخزن معارف یزدانی بنظر قاصر رسید.

همت خود را در تقریر و تحریر آن در صفحات این اوراق قاصر یافتم و قصد خود را بترك تقریر مایلتر دیدم گفتم سبحان الله این چه حالتی است و نیست اینمنا مگر بخل و ضنت بر اخوان صفا و قصور همت در افاده معارف و حقایق بر اصحاب ذکا و ترك شکر و سپاس در اذای نعمت بی منت خداوند جل و علا.

دوباره بآن معدن ولایت و طهارت توجه نمودم و تایید خواستم تا عزم جازم و قصد لازم آمد و تردید بکلی مرتفع گردید.

[شرح سوم از مؤلف علامه در مقام تقریر معنای حدیث شریف کمیل و

بیان آنکه مراد از حقیقت، حقایق وجودیه است]

پس میگویم: ممکن است اینکه مراد کمیل بن زیاد از حقیقت، حقیقت اشیاء باشد، و مراد از حقیقت اشیاء، باطن و ملکوت اشیاست که همه جهات عقل و فعلیتش بالفعل متحقق باشد و از همه جهات قوه و استعداد مبری و معری باشد، و

آن عالم امر و مشیت ثانیه و مفارقات محضه است ، و اصل در تحقق رجوع بالذات نیز وجود است .

و نیز متحقق گردید که ذات اقدس ، صرف ر صرف حقیقت وجود است ، پس فیض اول او نیز باید صرف باشد مگر بقدری که مقتضای مجعولیّت و معلولیّت است اگرچه مفیض بالذات غنی بالذات و مجعول بالذات فقیر بالذات باشد و این معنی غایت بینوئیست و بسوی این معنی اشاره است کلام صاحب الامر (ع) در دعای ایام رجب « لافرق بینک و بینهم الا انهم عبادک » چنانکه سابقاً با سایر فقرات نقل نمودم و این معنا بجهت آنست که فیض تابع مفیض و اثر تابع مؤثر است اگرچه یکی غنی باشد و دیگری فقیر ، یکی اصل باشد و دیگری فرع ، چنانکه مقتضای تابعیّت و متبوعیّت است .

پس باید مرتبه حقیقت واصل وجود امری اقوی و اکمل باشد از وجودات مادون و نسبت مادون با و نسبت فرع باصل و نسبت فقر بغنا و نسبت جلوه بمتجلی باشد ، لهذا تعبیر از این مرتبه از وجود در لسان نبوت و ولایت گاهی برحمت و اسعه و گاهی بید مبسوطه و گاهی بخزائن است و گاهی بمفاتیح .
پس این مرتبه از وجود حقیقت است و باقی عکوس و اظلال و او اصل است و باقی فروع و اضواء بوجهی واحد است و بوجهی کثیر چنانکه سابقاً اشاره کردم .

لهذا در زبان حکمت اشراق بانیات صرفه و انوار محضه موسومند متفطن باش و رجوع کن بشارقات سابقه که باستیفای تمام این مقصد اعلی در آن شارقات بعد انکشاف آمده است و چون این مرتبه از وجود مرتبه ولایت مطلقه و خلافت کلیّه است می توان گفت که مراد از حقیقت در سؤال کمیل بن زیاد حقیقت ولایت مطلقه است که جامع جمیع ولایات است بنحو اشرف و اعلی .

اما بیان تطبیق فقرات شریفه حدیث باین مدعی پس می گویم : الف و لام « الحقیقه » عوض از مضان الیه است ، و کشف بمعنای اسم مفعولست و اضافه اش بسوی سبحات ، اضافه صفت بموصوفست و متعلق در کلام محذوفست . یعنی حقیقت اشیاء عبارتست از انوار جلال که مکشوفند از برای خود و از برای مفیض خود بنحوی که در چند توجیه سابق بیان نمودم ، و اشاره کردم ، اشاره بدو قانون الهی است یکی آنست که علم علت مفیضه بمعلول خود در مرتبه ایجاد بعلم حضوری اشراقی است

زیرا که ظاهر از مکشوفیّت مکشوفیّت بالذات است نه باعتبار صور مطابقه .
 و دیگری آنست که هر مجرد قائم بالذات، عالم است بذات خود بنفس ذات
 خود و ممکن است که کشف بمعنای اسم فاعل باشد زیرا که این مرتبه از وجود را
 نیز انوار و فیوضات است اگر چه به تبعیّت باشد نه باستقلال متفطن باش .

و ممکن است که کشف بمعنای خود باشد و اشاره باشد باینکه جهت انکشاف همه اشیاء
 از برای ذات اقدس مبدأ اعلی - جل جلاله - است، چنانکه جهت ارتباط همه اشیاء
 بعلت اول است، چنانکه اوجهت قیومیّت و ایجاد همه اشیاء و همه انکشافات
 بانکشاف اطلاقی او برمی گردند ، چنانکه همه ارتباطات بآن ارتباط اطلاقی
 برمی گردند . و در شارقات سابقه نیز تأمل نمای که مبادی و مقدمات این مطالب
 غامضه و مقاصد عالیّه اند تا بعد انکشاف و انجلا آیند محل تأمل و مقام توقف نباشند
 و کلام آنجناب من غیر اشاره اشاره بنفی اشارات مذکوره است و یا بنفی مطلق اشاره
 بنحوی که سابقاً اشاره نمودم .

و ممکن است که اشاره بنفی علم حصولی ارتسامی باشد زیرا که در این قسم
 از علم معلوم بالذات صورت عقلیّه است و آن قائمست بقوه عقلیّه از قبیل قیام
 اعراض بموضوعات خود و بآن ، اشاره می شود بسوی معلوم بالعرض ، و بنابراین
 توجیه «من غیر اشاره» متعلق بکشف خواهد بود تا ظرف لغو باشد نه ظرف مستقر ،
 چنانکه در توجیه سابق است .

و کلام آنجناب «محو الموهوم مع صحوالمعلوم» بیانش بنابراین توجیه آنست
 که کلمه محو بمعنای اسم مفعول است مضاف بسوی نایب فاعل خود، و متعلق بمعنای
 جار و مجرور در کلام محذوف است. یعنی حقیقت اشیاء عبارت از حقیقتی است که
 زایل گردیده شده باشد از او موهوم یعنی از تعیّنات خلقیّه و کثرات و هیئّه معری
 و مبری باشد، بلکه نظر بجنبه اطلاق و احاطه وجود امری از آن جهت که وجود
 امری است مرکّب از جنس و فصل بلکه مرکب از ماهیّت و وجود نیز نمی باشد، زیرا
 که از برای حقایق وجودیّه از آن جهت که حقایق وجودیّه اند جنسی و فصلی
 نمی باشد، و ماهیّات در ازای تعیّنات و حدود است، و از بیناتست که جهت اطلاق
 و صرافت منافی است با جهت تعیّن و تحدّد، لهذا محققین از حکمای الهیّین ماهیّات
 را بعالم خلقی تخصیص داده و جمیع عنوانات مفهومات را نسبت بوجود مفارقی و

عالم امری اسماء می‌دانند نه ماهیّات .

پس اینمرتبه از وجود که تعبیر از آن، بیاست در حدیث «انا نقطة تحت انباء» نیز بسیط الحقیقه است و لسی بساطتش تبع بساطت مبدأ اول است و تفاوت بشدت وضعف و بغنا و فقر است.

[اشاره باینکه وجود امری و فیض مقدس از ماهیّت مبرا و مطلقا دارای حد ماهوی نمیباشد]

لهذا فیلسوف اعظم ارسطاطالیس در کتاب اثولوجیا گفته است : «العقل کلّ الاشیاء» یعنی عقل کلّی باعتبار شدت و صرافت وجودش و باعتبار اینکه فیض اولر مبدأ اولست ، جامع جمیع وجودات ، و کمالات وجودات مادون است بنحو اشرف و اعلی و بنهج اقدس و اقوی و همه مادون نسبت بآن فیض کلی فروع و اظلال و عکوس اضواءند و از برای اشاره باین بساطت و صرافت و این کلیّت و جامعیت از مشکات ولایت وارد است «جفّ القلم بما هو کائن» چنانکه در شارقات سابقه اشاره نمودم . پس این کلام شریف اشاره بتجرد آن انوار است از جهات ماده و استعدادات و بساطت آن انوار و عدم ترکیب آنها از اجناس و فصول و از ماهیّت و وجود .

و معلوم در «صحوالمعلوم» عبارت از نفس حقیقت امریست و یا مراد جنس معلوم است و هر دو صحیح است، زیرا که آن حقیقت عالم است بذات خود و بسایر اشیاء بعلم حضوری اشراقی که اکمل و اظهر انواع علوم است، و معرفتش نسبت بمفیض خود نیز بنحو شهود و عیان است نه بنحویان و برهان، لهذا بکلمه «صحو» تعبیر فرمودند ، که بمعنای کمال ظهور و وضوح است ، و محتمل است که کلمه محو ، بمعنای اسم فاعل باشد و اشاره باشد بسیر صعودی اشیاء بسوی مبدأ اعلی ، بیانش آنست که در شارقات سابقه منکشف گردید که همه اشیاء بحسب فطرت و جبلت طالب غایات اصلیّه و کمالات حقیقیّه می‌باشند ، و چون اجسام و جسمانیّات که موسوم بعالم خلق و عالم کاینات می‌باشند مشتملند بر جهات قوی و استعدادات، پس در خروج از قوه کمالات بفعلیّت کمالات بمخرجی محتاجند و از برای دفع دور و تسلسل باید منتهی شود بمخرجی که بالکلیّه از جهات قوا و استعدادات معری و مبری باشد، و وجود امری موجود مفارقی است چنانکه منکشف گردید در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد که خروج شیء از قوه بفعلیّت عبارت از زوال تعینات و

نقصانات آن شیء است و تلبس آنست بتحصيل بنهج اتصال تسدریجی واشتداد جوهری تا از جمیع جهات قوی واستعدادات بیرون آید وبغایات اصلیه و کمالات حقیقیه فایز گردد .

پس شأن وجود امری وموجود مفارقی، ازالۀ تعینات واستعدادات و رفع قصورات نقصانات اشیاست تا سیر بسوی غایات حقیقیه و کمالات عقلیه بانتها رسید بلکه در شارقات سابقه بحد انکشاف آمد که افاضۀ وجودات اشیاء بعینها اعاده آنهاست بسوی کمالات حقیقیه وخیرات عقلیه نه بتدبیر دیگر وافاضۀ آخر، واین معنی غایت احکام واتقان است در تدبیر وافاضه ودر تکمیل وافاده، پس همان چیزی که واسطه ایجاد است بعینه واسطه اعاده است .

وسابقاً بیان نمودم که هرموتی مستلزم حیاتی وهرانتقالی از نشاءای بنشأت دیگر موجب ولادتی وهرزوال نقصانی مستعقب کمالی است. واز برای اشاره باین دقیقه فرمودند: «مع صحوالمعلوم» وایراد کلمۀ معلوم، اشاره است باینکه این خروج و اخراج از قسوه بفعلیت، از روی شعور و اختیار است چنانکه سابقاً بیان نمودم که ماء حیات وزندگانی در همه موجودات جاری ونور شعور و ادراک در مبدعات و کائنات ساری است، وبراین معنی مبنی است قول قائل: «لو لاعشق العالی لانطمس السافل» ووفی الصحیفه الالهیه «الا الی الله (۱) تصیر الامور، انّا لله (۲) وانّا الیه راجعون» متفطن باش و تدبیر نمای در این بیان موی شکاف که با غایت لطافت ودقت مسلکش در افاده این مرام ودر کشف معنای این کلام معجز نظام برهانی است محکم البنیان وحجتی است شدید الارکان بر ثبوت وجود امری وتحقق موجود مفارقی که از امتهات مسائل علم توحید وفن ربویات است وغنیمت شمار. وممکن است که، محو، بمعنای خود باشد چنانکه در کلمۀ کشف بیان نمودم، وکلام آنجناب «هتک الستر لغلبه السر» بیانش بنا بر این توجیه آنست که هتک بمعنای اسم مفعول است مضافست بسوی نایب فاعل خود، ومتعلق در کلام محذوفست، والف لام الستر، از برای جنس یا استغراق است، یعنی حقیقت اشیاء حقیقتی است که دریده شده باشد حجب واستار در نزد آن، یا از برای آن، پس اشاره است این کلام هر یک باینکه حقیقت اشیاء که وجود امری وفیض اطلاقی است سرالأسرار وباطن

البواطن است نسبت بمادون خود، لهذا حجابی و ساتری درمیانهُ آن وسایر اشیاء متحقق نمی‌تواند شد بنحوی که در توجیه دوم بیان نمودم، و ممکن است که اشاره باشد باینکه همه صفات حقیقیّه و نموت کمالیّه این مرتبه از مراتب وجود نیز عین ذات آن، می‌باشند بنحوی که در توجیه سابق - بیان نمودم - و ممکن است اینکه بمعنای اسم فاعل باشد، و مراد از سواتر اعیان ممکنات باشد که با قطع نظر از وجود علت فیاضه از برای ممکنات ثابت می‌باشند.

پس ملخص معنای این کلام لطیف آنست که متجلای این مرتبه از وجود که بجهت شدت وقوتش در وجود و کمالات وجود جامع جمیع کمالات وجودیّه است بنحو اشرف و اعلیٰ، همه ماهیّات ممکنات از سواتر و ظلمات اعدام و لیسّیات ذاتند بیرون آمده، بزینت کمالات وجودیه مزین گردیده‌اند، پس در حقیقت این مرتبه از وجود، هتک همه سواتر و ظلمات و طارد همه اعدام و لیسّیات است.

[شرح جذب الاحدیة لصفة التوحید]

و ممکن است که هتک بمعنای خود باشد چنانکه در دو فقره سابقه اشاره نمودم اخذ کن که خالی از دقت و لطافت نیستند و کلمه جذب در کلام آنجناب «جذب الاحدیة لصفة التوحید» بمعنای اسم فاعل است، و مراد از احدیّت، مرتبه وجود امری و فیض اطلاقی است، زیرا که منکشف گردید که فیض اطلاقی نیز بسیط الحقیقه و احدیّ الذانست، اگرچه بساطتش فرع بساطت حق اول و احدیّتش تبع احدیّت مبدأ اعلاست، و اشاره است این کلام شریف بکثرت در وحدت بنحوی که در توجیه سابق بیان نمودم ولی نسبت بمادون خود نه نسبت به همه اشیاء.

[بیان و شرح کلام امام: نور یشرق من صبح الازل فیلوح آئاده]

و کلام آنجناب «نور یشرق من صبح الازل ...» اشاره بوحدت در کثرت بنحوی که در توجیه سابق بیسط تمام گذشت ولی در اول بنحو اصالت است و در اینجا بنحو تبعیّت، و در آنجا فوق التمامیّت است و در اینجا بنحو تمامیّت. خواهی بگو آنجا بنحو اشدیّت است و در اینجا بنحو اضعفیّت «چه نسبت خاک را با عالم پاک». و مراد از صبح ازل در این توجیه ذات اقدس مبدأ اول است چنانکه سابقاً اشاره نمودم، و مراد از اشراق طلوع و تجلّی آنست از مبدأ اول.

و ممکنست که مراد از صبح ازل وجود امری باشد، و مراد از اشراق تجلی خود وجود امری باشد بمادون خود اگرچه به نحو تبعیت باشد نه باستقلال . ملخصش اینست که : بذات خود متجلی است، یعنی در تجلی بحیثیت تقییدی و بضمیمه خارجی محتاج نیست - اگرچه بحیثیت تعلیلی که عبارت از ذات اقدس مبدأ اول است محتاج باشد خوب تأمل کن که خالی از دقت و لطافت نیست .

و معنای کلام آنجناب « اطف السراج فقد طلع الصبح » همان است که در توجیه سابق مشروح گردید . اخذ کن این دو محمل صحیح البیان و این توجیه سلیم الأركان را و غنیمت شمار که باین نحو از تدبقات لطیفه و تحقیقات شریفه و باین نحو از تطبیق و قوانین مبرهنه و قواعد مستحکمه الهیه از الهامات غیبیه و مواهب ربانیه و واردات قلبیه است، و بعد از فحص تمام سابقی در این دو توجیه لطیف از برای فقرات این حدیث شریف نیز بر خود ندیدم - الحمد لله ملهم انوار الحکم والمعارف - .

نقل مقال و تقریر اشکال

[نقل شرح مختصر شیخ عارف متاله ، کمال الدین عبدالرزاق کاشی - رض]

بدانکه عارف محقق و فاضل مدقق صاحب تأویلات ملا عبدالرزاق کاشی ، شرح مختصری از برای این حدیث شریف نوشته است بقدر يك ورق و نیم . و صاحب اسرار التوحید ، بعضی از فقرات حدیث را در همان کتاب شرح نموده است بقدر يك صفحه . و بعضی از اجله مشایخ نیز بعضی از فقرات را شرح مجملی نوشته است بقدر يك ورق . و بعضی بیک فقره یا دو فقره اکتفاء نموده اند ، و بعد از فحص تمام ، شرح دیگری بنظر قاصر نیامد، بلی صاحب اسرار التوحید گفته است که شروع متعدده از برای این حدیث نوشته اند و بوجوه متعدد این کلام ملکوتی را معنا کرده اند ولی آن معانی را نیز نقل نموده است . و چون شرح بعضی از اجله مشایخ بنظر قاصر دور از کار آمد، و صاحب اسرار التوحید در آن مختصری که نوشته است متابعت صاحب تأویلات نموده است، لهذا شرح آن عارف محقق را نقل می کنم پس میگویم : گفته است آن محقق که : مراد از حقیقت در سؤال کمیل بن زیاد ، ذات

اقدس واجب الوجود بالذات است. و صاحب مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری گفته است که مراد از حقیقت در سؤال کمیل بن زیاد حقیقت حقیقه الحقایق است که عبارت از ذات اقدس حق جل و علا باشد چنانکه صاحب تأویلات ملا عبدالرزاق کاشی گفته است و با وجود این معنا، حمل کرده است آن محقق این حدیث شریف را بر بیان کیفیت سلوک مسالک عرفان، و فقره کشف سبحات را با سه فقره دیگر در فنای ذاتی حمل کرده است و این معنا علاوه بر اینکه موجب ارتکاب تکلفات بعیده است، در تطبیق فقرات حدیث بحسب ظاهر صحت نیز ندارد، زیرا که در مقام فنای ذاتی که مقام ولایت و مطلوب کمیل بن زیاد است چنانکه خود آن محقق تصریح نموده است که کمیل در مقام قلب بود و طلب نمود مقام ولایت را لهذا آنجناب فرمودند: مالک و الحقیقه - ... یعنی تو مستعد آن مقام نیستی، نیز ذات عارف محال است اینکه در نفس الامر معلوم شود و محال است اینکه عین ذات معروف چنانکه بیسط تمام در شارقات سابقه بیان نمودم و تصریح نموده است باین معنا عارف محقق و فاضل مدقق ابن جمهور احسانی در اواخر کتاب مجلی و از کلام او مستفاد می شود که احدی از محققین عرفا باین معنا قائل نشده است، پس مراد از فنای ذاتی آنست که مکرر در شارقات سابقات و لمعات ماضیه بیسط تمام بیان نمودم، پس لامحاله بنابراین توجیه بتأویلی احتیاج است که در فقره «ما الحقیقه؟» کرده شود، و گویا بنا بر این توجیه مراد اینست که: چه چیز است وصول بحقیقه الحقایق؟ و یا چه چیز است فنای کلی و محو کلی در حقیقه الحقایق؟ بخلاف توجیهی که بنده فقیر نمودم بنابراینکه حدیث شریف در بیان کیفیت سلوک مسالک عرفان باشد زیرا که اصلاً بتأویلی محتاج نبود زیرا که حقیقت را بر حقیقت توحید حمل نمودم و مراتب توحید در سلوک بعینها، مقامات سالک است، و شواهد نقلیه از مشکات نبوت و ولایت در این باب نقل نمودم رجوع کن.

[نقل شرح عارف دانا و متاله عظیم الشان آخوند ملا عبدالرزاق کاشی رضی]

بدانکه آن محقق بعد از شرح بسیار موجزی از برای فقرات سؤال و جوابی که اولاً در میان آنجناب و کمیل بن زیاد واقع شد گفته است در شرح فقره «الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر اشاره ...» که این جواب بحسب رتبه سائل است که

صاحب مقام قلب بود و آن مقام، مقام تجلیات صفات است، و جلال عبارتست از احتجاب وجه باقی بحجب صفات، چنانکه - جمال - عبارتست از نور وجه که بدون حجاب مشهود شود، و - وجه - عبارتست از ذات موجوده با همه لوازم و - سبحات - عبارت از انوار است، و انوار تجلیات صفات حجب و جهند، و بسبحات جلال موسومند، چنانکه انوار تجلیات ذات بسبحات جمال موسومند.

و کلام آنجناب - من غیر اشاره - ای بدون هیچ اشاره‌ی اگرچه عقلیه یا روحیه باشد، زیرا که اشاره مشعر بانیّت است، و مقام - ولایت عبارتست از مقام فنای محض، یعنی حقیقت طلوع وجه باقی است بسبب کشف صفات از او تا فانی شود سبحات وجه ماسوی پس باقی نماند اشاره بسوی چیزی اصلاً چنانکه خداوند عالم فرموده است «کلّ من علیها فان» (۱) و بقی وجه ربّك ذوالجلال والاکرام». و فرموده است «کلّ شیء» (۲) هالك الا وجهه»، و مصداق این معنا یعنی اینکه ابوار تجلیات صفات جلال حجب و جهند کلام پیغمبر است - صلی الله علیه و آله - «ان الله سبعین الف حجاب من نور وظلمة»، لو کشفها لاحرق سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه» پس هدایت فرمود آنجناب کمیل بن زیاد را بمقام فنا و بسیر کردن از حجب صفات بعرضه کشف ذات، و کمیل بهمین قدر اکتفا نکرد از برای وفور قوه استعدادش و بجهت علمش باینکه کشف گاهی متحقق می‌شود باینکه صاحبش در مقام تلوین باشد، و دلالت نمی‌کند بر مقام وحدت و فنا مگر بالتزام، زیرا که ذات احدیّت از صفات لازمه خالی نمی‌باشد و طلب نمود زیادتیی بیان را، پس عرض کرد: «زدنی بیانا» آنجناب فرمود: «محو الموهوم مع صحوا المعلوم» پس اشاره فرمود آنجناب بکلام خود «محو الموهوم» باینکه تلوین از برای عارف سالک بجهت اینست که صاحبش خیال نمی‌کند بتوهم خودش که از برای غیر حق اول نیز وجود حقیقی استقلالی است و حال اینکه نه چنین است بلکه وجود اوغیری و تبّعی و زایل و دائراست، و بجهت استیلای قوه واهمه و وسوس شیطانی بر باطن قلبش بخاطرش میرسد که از برای غیر حق وجود حقیقی و وجود استقلالی است، پس

کسیکه خالص بگرداند او را خداوند عالم ازبندگان خودش، زایل می گرداند، از او این وجود موهوم یعنی وجود ناقص زایل دائر را، لهذا بعضی از عرفا گفته است : «الباقی باق فی الأزل ، والفانی فان لم یزل، كما قال الإلهیّون الماهیة ما شئت رائحة الوجود» و بکلام خود «مع صحوا المعلوم» اشاره فرموده اند بسوی اینکه ابهامی که لازم دلالت الترامیه است بجهت سلطنت قوه عقلیه و ملاحظه اوست کثرت صفات و امتناع ترقی او از حضرت واحدیت که ذات با ملاحظه صفات است، پس کسیکه حق جل و علا را بطریق علمی مشاهده نماید خالص نمیشود از حجب صفات و ترقی نمیکند بسوی حضرت ذات، پس منکشف نمی شود حقیقت بسلوک مسالك عرفان مگر از برای کسیکه معزول بدارد عقل خود را بفیضان نور حق و مجنون شود بجنون الهی، چنانکه امام جعفر صادق «علیه السلام» فرموده است : «العشق جنون الهی» پس در این وقت آشکارا میشود معلوم و از تحت غمام کثرت صفات بیرون می آید و از کدورات اعتبارات صاف می گردد، و بنور عشق حقیقی کثرات عقلیه از آن مرتفع می شود تا اینکه می رسد صاحب آن بمقام اخلاص ، چنانکه آنحضرت فرموده اند : «و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» پس می گردد علمش شین، و توحیدش عیان، نه علم و بیان. و چون نفی کرد آنجناب سلطان وهم و عقل براو (منع کردن بودن آنها را در طریق حق شناسی) یقین کرد سائل که شهود محقق نمی شود مگر بظهور سلطان عشق، و این معنا اختیاری و منوط بسعی و اراده سائل نمی باشد، پس مشکل شد این معنا بر سائل ، پس طلب کرد زیادتیی بیان را، پس آنجناب فرمود : «هتك الستر لغلبة السر» یعنی بدرستی که از برای تو سری است که شك در وجود آن نداری، و مادامی که آن ضعیف است عقل را میرسد که سائر شود آن را، و قلب را میرسد که حاجب گردد از برای آن. پس در این حالت صاحب حقیقت نیستی ، بلکه عالم عارفی - نه عارف محب ، و هر گاه سر تو قوت بگیرد و بر عقل تو غالب شود و زایل شود نور عقل بنور سر ، چنانکه محو می شود نور ماه بنور آفتاب، و بگردی مغلوب و محکوم و اسیر در دست آن سر، پس می باشی در این محال صاحب حقیقت و ولایت، پس بخاطر سائل رسید که این مقام، مقام سکر است، پس گاهی بعضی از سالکین سکر و مستی بهمرسانند بنحوی که از برای دیگران بهم نرسد، و گاهی از شراب محبت می آشامد باضعاف آنچه که دیگران

می‌آشامند، و باوجود این سکری از برای او حاصل نمی‌شود، و این معنا بجهت قوت استعداد در کمال حال آن سالک طریق محبت است، و بعضی بسیار کم می‌آشامد و سکر بهم‌رساند، مثل حال موسی در نزد سؤال او «ارنی انظر (۱) الیک» نسبت بحال محمد بن عبدالله «صلی الله علیه و آله» در نزد قول خدایتعالی «ما زاغ البصر» (۲) و ما طغی، پس لازم نمی‌آید از غلبه سر، حصول مقام حقیقت که مقام ولایت است، پس طلب کرد زیادت‌ی بیان را، و آنجناب دانست قوت استعداد او را، پس فرمود: «جذب الاحدیة لصفة التوحید»، یعنی نهایت در قوه غلبه سر، قوت جذب نور ذات است در حضرت احدیت که اصلاً کثرت را در او راهی نمی‌باشد، و صفت توحید را که مشعر بکثرت اعتباریه است که در حضرت واحدیت که منشأ اسماء و صفات است، حاصل می‌شود، پس باقی نمی‌ماند با آن جذب از برای غیر، اثری در نظر سالک عارف، و چون کمیل بن زیاد می‌دانست که مقام وحدت و فنای در ذات اگرچه مقام ولایت است ولیکن تام نیست زیرا که صاحب صلاحیت هدایت ندارد مادی که از جمع بفرق و از وحدت بکثرت نیامده است، و مقام صحر بعد از محو، از برای او حاصل نشده است، و بمقام تمکین و استقامت که پیغمبر «صلی الله علیه و آله» مأمور بود، نرسیده است؛ طلب کرد زیادت‌ی بیان را، پس آنجناب فرمودند: «نور یشرق من صبح الأزل، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» یعنی ظهور ذاتی احدی که نامیدیم آن را بنور وجه، مشرق است از ازل آزال، و ظاهر است بر مظاهر صفات حق و ذات او که عبارت از موجوداتند، و نامید آنجناب آنها را بهیاکل توحید، یعنی صور اسماء خدایتعالی در مقام توحید صفات و افعال، آن نور، یعنی ظهور ذات در مظاهر صفات، و شهود وحدت در صورت کثرت، و حضور جمع، در عین تفصیل، پس در این وقت شبه سکری بر کمیل بن زیاد عارض شده ربود شدت شوق تماسک را از وی، پس طلب زیادت‌ی کرد آنجناب فرمودند «اطف السراج فقد طلع الصبح» یعنی ترك کن بیان علمی وحدت عقلی را و خاموش کن نور عقل را که نور عقل، نسبت بنور حق مثل چراغ است نسبت بنور آفتاب،

۱ - س ۷، ی ۱۲۹ .

۲ - س ۵۳، ی ۱۷ .

پس بتحقیق طلوع کرد بر تو - تابشیر نور حق ، و اوایلش که نسبت بنور حق مثل نور صبح است بنور آفتاب در وقت استوای آن در نزد ظهور صبح، احتیاجی بچراغ نمی‌ماند. تمام شد ترجمه تمام شرح آن محقق چون اسط از این شرحی در این مقام ندیدم و کمال فضل و براءت آن محقق در مقامات توحید و عرفان کالشمس فی رابعة النهار، مشهور و معروف است، لهذا تمام شرح او را نقل نمودم تا این وجیزه شریفه جامعتر و فیض کاملتر و نفعش شاملتر باشد.

ولی مناقشات بسیاری در شرح آن محقق بنظر قاصر می‌آید از برای تشحید اذهان و تنبیه غافلان ببعضی از آن مناقشات اشاره می‌نمایم.

اشاره بوجوه مناقشات در کلام علامه کاشی مولانا عبدالرزاق اشاره

بمناقشه اول بمصاحب تاویلات]

اول آنست که کشف سبحات را بمعنای رفع سبحات و برداشتن سبحات فهمیده است چنانکه بعضی از اجلّه مشایخ و دیگران نیز چنین فهمیده‌اند، و همین معنا باعث شده است که این فقره شریفه را بر مقام فنای کل حمل کرده‌اند، و این معنا خلاف استعمالات لغویّه و عرفیه است، زیرا که کشف بمعنای رفع حجاب است نه بمعنای مطلق رفع، لهذا می‌گویند: «کشف المرئّه وجهها» یعنی نقاب را از روی خود برداشت، پس رویش ظاهر و نمایان گردید. و همچنین می‌گویند: «کشف الشیء فانکشف» یعنی برداشت حجاب آن شیء را پس ظاهر و نمایان گردید. چنانکه در کلام صاحب صحاح گذشت و تصریح نموده است باین معنا صاحب اسرار التوحید و صاحب کتاب نفایس الفنون، چنانکه در شارقات سابقه گذشت. و صاحب کنز اللغة گفته است که: کشف و ابردن و برداشتن چیزی از روی چیزی و هویدا و روشن و پیدا ساختن است. و از این کلام یعنی از کلام کنز اللغة مستفاد می‌شود که کشف بمعنای هویدا ساختن و ظاهر ساختن نیز آمده است، و این معنا لازم معنای اول است نه عین معنای اول، و بر این تقدیر اشکال قویتر و امر صعبت می‌شود. پس کشف بمعنای اول اگر مضاف شود بسوی حجاب از باب تأکید خواهد بود. مثل امس غابر. و یا از باب تجرید خواهد بود، چنانکه در کلام ابن حاجب در تعریف کلمه «الکلمة لفظ وضع للمعنی المفرد» گفته‌اند زیرا که وضع تخصیص شیء بشیء است، پس وضع

متضمن است مرمعنا را ، و ذکر آن بعد از وضع متضمن نحو تکراری خواهد بود. در جوابش گفته‌اند : اینمعنا مبنی بر تجرید وضع است از جزء معنایش ، پس کشف سبحات برداشتن حجب و استار است از روی سبحات تا منکشف و ظاهر گردند و هویدا و نمایان شوند نه برداشتن سبحات و انداختن آن سبحات است تا چیز دیگر منکشف و نمایان گردد، بلی اگر کلمه کشف مضاف شود بسوی حجب و استار چنین خواهد بود، ولی اینمعنا باعتبار تجرید است نه باعتبار اصل معنا چنانکه در حدیث «انَّ للهِ سبعین الف حجاب من نور وظلمة لو کشفها لاحرقت» باینمعنا محمولست و گویا همین حدیث امر را بر آن محقق و متابعین او مشتبه ساخته‌است و از این جهت این فقره را بر مقام فنای ذاتی حمل نموده و سه فقره دیگر را عبارت اخرای از آن گرفته‌اند چنانکه سابقاً اشاره نمودم منذکّر و متعجب باش .

[اشاره بمناقشه دوم بکلام صاحب تاویلات مولانا عبدالرزاق کاشانی]

مناقشه دوم آنست که بنا بر اینمعنی دلالت این کلام لطیف بر مقام فنای محض، بدالات مطابقه تامه‌است نه بدالات التزامیه زیرا که کلمه اشاره در من غیر اشاره نکره در سیاق نفی است و وضع آن از برای عموم و استغراق در نزد اهل عربیت و اصولیین از مبینات بلکه از بینات است، پس «من غیر اشاره» افاده می‌کند نفی جمیع انحای اشارات را حتی اشاره بسوی صفات و حتی اشاره بسوی صفت توحید بحسب اصل وضع نه باعتبار دلالت التزامیه پس افاده آن کمتر از افاده جذب الاحدیة نخواهد بود بلکه می‌توان گفت که اصرح از اوست زیرا که «جذب الاحدیة» نفی نمی‌کند مگر صفت توحید را و باقی را نفی نمی‌کند اگر بکنند بعنوان التزام خواهد بود .

[اشاره بمناقشه سوم بکلام صاحب تاویلات ملا عبدالرزاق کاشانی]

مناقشه سوم آنست که بنا بر توجیه آن محقق ، سه فقره دیگر که بعد از آن واقعند، عبارت اخرای از کشف سبحات خواهند بود، اگرچه بزعم او اصرح از آن باشند، و فقره نوریشرق را خود آن محقق بمقام فرق بعد از جمع و صحو بعد المحو، حمل نموده است، پس کلمات آن معدن علوم ربّانی و مخزن معارف یزدانی، از تلازم

و تناسب ساقط می‌شوند، و معنای «زدنی بیانا» در کلام کمیل نیز مختلف و متباین می‌شود و این معنا بسیار مستبعد است در کلمات چنین مسئولی و چنین سائلی بلکه در نزد ارباب بلاغت و اصحاب فصاحت از مستثنعات و مستقبحات شمرده می‌شود باینکه محقق نمودم که مراد کمیل بن زیاد از «زدنی بیانا» زیادتی بحسب شهود و عیانست نه باعتبار مفهوم و عنوان و این معنی نامالایم است با توجیه آن محقق .

[اشاره بمناقشه چهارم در کلام مولانا عبدالرزاق]

مناقشه چهارم آنست که بنا بر توجیه آن محقق سه فقره اولی از افاده مدعی که بیان فنای محض باشد قاصر خواهند بود ، چنانکه این معنی از تأمل صادق در شرح او از برای فقرات مذکوره ظاهر می‌شود و این معنی مستبعد و مستنکر بلکه غایت جسارتست در شأن آن معدن حکمت و معرفت .

[اشاره بمناقشه پنجم با صاحب تاویلات - ص -]

مناقشه پنجم آنست که دانستن سائل اینک شهود متحقق نمی‌شود مگر بظهور سلطان عشق، و این معنا اختیاری نیست و منوط بسی و اراده نمی‌باشد، و عین مطلوب است در مقام سلوک و انقطاع تمام حاصل شود ، پس وجه اشکال خواهد داشت مگر اینکه بگوئیم اشکال اینست که چگونه می‌شود که چنین می‌شود و در چه حالت این معنا متحقق می‌شود متفطن باش .

[اشاره بمناقشه ششم در کلام صاحب تاویلات]

مناقشه ششم آنست که، آنچه که در توجیه سؤال سوم بیان نموده‌است ربطی باین مقام ندارد . زیرا که کلام در فنای کلی است، و در این مقام شعوری نمی‌باشد، بلکه عالم فنا، عالم سکر است، اگرچه مراتب سکر مختلف باشد، و شعور بعد از صحو بعد از محو و فرق بعد از جمع است «وما زاغ البصر (۱) وما طغی» در شأن ختمی مآب «صلی الله علیه وآله» در این مقام بوده‌است نه در مقام فنا که «انحن فیه است، باینکه از احادیث

معراج که سابقاً نقل نموده‌ام مستفاد می‌شود که از برای آن ختمی مآب نیز در سلوک دهشتی و سکرکی اتفاق افتاده خود نیز در بعضی از آن احادیث تصریح باین معنا فرموده است بلکه از آن احادیث مستفاد می‌شود که «ما زاغ البصر (۱) و ما طغی» بعد از صحو از محو بوده است رجوع کن تا حقیقت حال منکشف شود و بدانکه مناقشات دیگر نیز در بیانات آن محقق بنظر قاصر می‌آید، ولی اقتصار بر این شش مناقشه نمودم تا موجب زیاده اطناب نباشد.

[اشاره به تلخیص شرح اول در معنای حدیث کمیل بن زیاد]

بدانید ای برادران حقیقت و معرفت و ای صاحبان بصیرت و حکمت که بعد از آنکه حدیث شریف را باین نحو از بسط و تفصیل و باین نحو از تدقیق و تحقیق شرح کردم، از جانب مفیض کمالات و ملهم خیرات ملهم گردیدم که از شرح مذکور با این نحو از اظهار دقایق و سرائر و ابراز حقایق و معارف کمتر کسی که راسخ باشد در قواعد عرفانیّه و قوانین الهیّه، پس بالهام غیبی مأمور گردیدم که شرح اول را که مبنی بر بیان کیفیت سلوک سالک عرفان و ظاهر فقرات حدیث شریف است ملخصی بنویسم که متوسطین و مبتدئین نیز فیضی یابند و انتفاعی حاصل نمایند تا ثواب جزیلتر و اجر جمیلتر و فیض شاملتر باشد پس می‌گویم در تلخیص شرح اول که کمیل بن زیاد، عرض کرد بخدمت آن معدن علوم ربّانی که «ما الحقیقه؟» یعنی چه چیز است حقیقت، مراد حقیقت توحید است، زیرا که ظاهر حدیث، بیان کیفیت سلوک سالک معرفت و کیفیت ترقی، نفوس شریفه انسانی است از حیث نقصان معرفت که بطریق تقلید یا دلیل حاصل می‌شود، و یا تنها در مقام قلبی یا روحی پیدا می‌شود بذروه عین الیقین، یا حق الیقین. و مراد از حقیقت، باطن توحید است که در مقام سّری و مافوق آن متحقق می‌شود، زیرا که توحید را، ظهریست و بطنی، و بطن بطنی تا هفت بطن، یا هفتاد بطن، یا نود هزار بطن، یا بیشتر، و بیسطة تمام در شارقات سابقه در بیان مراتب، کشف معنوی و در حدیث توحید مذکور گردید، چنانکه قرآن را نیز ظهریست، و بطنی، تا هفت بطن، یا هفتاد بطن، یا هفتصد بطن، یا بیشتر،

چنانکه از مشکات ولایت وارد است لهذا آن معدن علوم ربّانی فرمودند «مالك والحقیقه؟» یعنی چکار است ترا با حقیقت، حقیقت توحید را مراتبی است علیا، و درجاتی است قصوی، و مقاماتی است اسنی، و محبوبی است دلربا، عنقائی است پنهان، و دریائی است بی پایان. «فدع عنك بحرأ ضلّ فیهِ السوایح»

«عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانه همیشه باد بدست است دام را»
و مقام تو در سلك مالك عرفان مقام قلبی است، و نسبت قلب، بحقیقت که مقام ولایت است، نسبت قطره بدریا و نسبت ذره بآفتاب است قطره چگونه محیط بدریا می شود و ذره چگونه بکنه آفتاب می رسد؟

حوض با دریا اگر پهلوی زند خویش را از بیخ هستی برکنند

درین ورطه کشتی فروشد هزار که پیدا نشد تخته ای برکنار
پس کمیل بن زیاد عرض کرد: اولست صاحب سرك. یعنی آیا نیستم من صاحب سرك تو؟

[تلخیص شرح اول کلام خاتم ولایت مطلقه محمدیه - اولست صاحب سرك]

بدانکه معنای سرك و اختلافاتی که در مصداق و مرتبه آن کرده اند در شارات سابقه بسط تمام مذکور گردید، از آنجمله مذهب کسی است که سرك مقامی است فوق مقام قلبی، و تحت مقام روحی، که متعده باشد بوصف غریبی که بعد از استخلاص کلی از تعلقات قلبی و نفسی حاصل می شود.

و از آنجمله مذهب کسی است که سرك، معنای لطیفی است در روح، که عقل را تفسیر آن متعذرو یا در ضمیر دل، که زبان را تعبیر از آن، متعسر این کلام شریف را بهر يك از آن معانی حمل می توان کرد، ملخص اینست که آیا من از ارباب مکاشفاتی که در مقام روحی و قلبی و یا در مقام فوق قلب، حاصل می شوند نیستم؟ یعنی آیا با وجود اینکه من مصاحب مقام سرك توام، و یا براسرار روح یا قلب تو مطلعم، مستعد آن مقام عالی نیستم، پس فرمودند آن معدن علوم ربّانی: «بلی ولكن یرشح علیك ما یطفح منی» یعنی بلی ولیکن میریزد بر تو بنهج تدریج از قطرات و لمعات انوار توحید آنچه که بجهت پُری و لبالب بودن سرك من زیاده آمده و از اطراف و جوانبش جاری می شود.

[خلاصه شرح قول امام علیه السلام بقوله : - ولكن يرشح عليك ...]

ماخص جواب آنست که صاحب اسرار من هستی در مقامات قلبیه یا روحیه، و آن اسرار، انوار و لمعات مکاشفاتی است که از برای اهل بدایات از تجلیات صفات در مقام قلبی یا روحی حاصل می‌شوند نه انوار مشاهدات که بعد از ارتفاع جمیع حجب ظلمانیّه از تجلیات نور ذات فایض می‌شوند و سالک عارف را مستغرق بحر فنای توحید می‌سازند، پس مستعدی از برای لمعات عقلیه و بوارق قلبیه و شوارق روحانیّه، ولیکن استعداد نیل و ادراک حقیقت توحید که مقام مشاهده انوار ذات و مقام صاحب ولایات و نهایات و مقام سرّسر، بلکه سرالاسرار است، هنوز از برای تو حاصل نشده است، پس چگونه نیل آن مرتبه و وصول بآندرجه از برای تو میسر خواهد بود مگر بعد از تحصیل استعداد تامّ بمجاهدات شاقّه نفسانیّه و ریاضات علمیّه عملیه، و رفع جمیع حجب ظلمانیّه، و تصفیه سرّ، از همه شواغل نفسانیّه بلکه شواغل قلبیه و روحیه، و توجه تامّ بحضرت ربوبیت و انقطاع تمام بیارگاہ احدیّت، پس آنمعدن علوم ربّانی در این کلام لطیف اثبات استعدادی از برای آن سالک عارف یعنی کمیل بن زیاد فرموده اند .

[خلاصه شرح کلام کمیل امّلك یخبیب سائلًا]

بدانکه رموز و اسرار بسیاری در این کلام شریف مندمج است بیعضی از آن اسرار در اصل شرح اشاره نموده ام رجوع کن و غنیمت شمار، - پس کمیل بن زیاد عرض کرد «او مثلك یخبیب سائلًا» یعنی آیا مثل تو معدن علوم و اسرار ربّانی و مخزن معارف و حقایق یزدانی و مثل تو کاملی و مکملی که مقامش مقام تمکین و استقامت و مقام هدایت و افاضت است، ناامید می گرداند سائل خود را ؟

[اشاره به بیان فرق بین استفاضه از معارف غیبی بحسب استعداد سالک

و تجلّی علوم و انوار غیبی بجذبہ و الهام از باب فضل و احسان]

بدان ای صاحب بصیرت و ای طالب حقیقت و معرفت که گاهی ارتفاع حجب

واستار بسته بمجاهدات نفسانیّه و ریاضات علمیّه و عملیّه و تحصیل استعدادات تامّه است و اینمعمنا را تخلیه و تزکیه گویند چنانکه بیسّط تمام در شارقّات سابقه بحد انکشاف آمد، و فیوضات و انواری که از مبدأ فیاض در ازاء این قِسم از تخلیه و تزکیه واقع می‌شوند باعتبار اینکه افاضه خیرات و کمالات در ازاء استعداد و استحقاق مذکور است بعدل موسوم است. و گاهی ریاح الطاف بی‌نهایت عنایت ازلی و مشیت لم یزلی وزیدن گیرد و حجب و استار را از میان سالک عارف و مطلوب حقیقی برداشته بباد فنا می‌دهند، پس انوار علوم و معارف بر سرّ سالک تجلّی می‌نمایند و این قِسم از افاضه و تجلی را جذبه و الهام و فضل و احسان خوانند، و غالباً اینحالت در انبیا و اولیا حاصل می‌شود، و در دیگران نیز گاهی متحقق می‌شود و بسوی هر دو قِسم اشاره است در دعای مشهور، «اللهم عاملنا بفضلک یا کریم ولا تعاملنا بعد لك یا رحیم» .

پس ملخصّ سؤال کمیل بن زیاد آنست که اگرچه بالفعل بجهت ریاضات و مجاهدات مستعدّ آن مقام اعلی نیستیم، ولی باندک جذبه‌ای و تفضّل از مثل تو کاملی و مکملی و مثل تو جامع کمالاتی، جمیع حجب و استار از صفحه ضمیرم برخاسته مستعد و وصول بآن مقام اعلی و مرتبه قصوی می‌گردم لهذا آن معدن عنوم ربّانی از بابت تفضّل و احسان مسؤل اورا احابت نموده و فرمودند: «الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر اشاره» یعنی حقیقت توحید و عرفان و باطن ایمان و ایقان عبارتست از ظهور و انکشاف انوار جلال ذات اقدس نور الانوار بدون تحقق اشاره‌ای از اشارات حسیّه یا قلبیّه یا روحیّه در آن ظهور و انکشاف یا در آن سبحات و انوار .

بدانکه مراد از انوار جلال مفارقات عقلیّه و مجردات قدسیّه است، که بالکلیّه از علایق مادیّه و لواحق نفسانیّه مجردند، بلکه انوار محضه و فعلیّات صرفند، یعنی همه کمالاتی که از برای ایشان ممکنست بامکان عام، بالفعل متحقق است و هیچ کمال منتظری و جهت قوه و استعدادی در ذوات ایشان متحقق و متصور نمی‌باشد. بوجهی واحدند، و بوجهی کثیر، ولی جنبه کثرت ایشان در جنبه وحدت ایشان بغایت مستهلك و مستغرق است، لهذا مقام ایشان، امر مطلق و فعل مطلق و صنع مطلق و رحمت و واسعه و بدمبسطه است، و محیطند بمادون خود با حاطه اطلاق و وجودی

لهذا انکشاف آنها ، انکشاف همه حقایق وجودیه است ، و از این جهت است که توحید سالک عارف در این مقام اقوی و اکمل و اجلی و اظهر است از مقامات سابقه ، و چون بالکلیه از جهات خلقت مجرد و مبتر می باشند لهذا سیر سالک مسالك حقیقت از خلق بسوی حق باین مقام منتهی می شود ، و سالک اهل بدايات در این مقام با آنها می رسد ، و سفر دیگر که مخصوص اهل نهایات است از سر گرفته می شود و آن را سفر بالحق فی الخلق گویند چنانکه در شارقات سابقه با وجه تسهیه باستیفای تمام گذشت ، و چون این مقام ، عالم امر و فعل مطلق حق جل و علاست ، لهذا قابل هیچ اشاره ای نمی باشد ، زیرا که اشاره با اطلاق متصور نمی باشد ، و سالک عارف در این مقام فانی می گردد ، در فعل مطلق حق اول ، و جمیع افعال جز فعل حق از نظر او ساقط می گردد ، لهذا این مرتبه را اول مرتبه از مراتب حقایق شمرده اند .

پس کمیل بن زیاد عرض کرد : « زدن بیانا » یعنی زیاد کن بر من بیان را ، یعنی برکت جذبه التفات و بیان تو مرتبه ای از مراتب حقیقت توحید از برای من مکاشف و مشاهد گردید مقام دیگر را مکاشف و مشاهد گردان تا یقینم زیاده گردد ، و شهودم مضاعف شود ، پس آن معدن علوم ربانی فرمودند : « محوالموهوم مع صحوالمعلوم » یعنی حقیقت توحید زایل ساختن موهوم است تا آشکار شدن معلوم .

تلخیص شرح محوالموهوم مع صحوالمعلوم و بیان اجمالی معنای صحو، و محو

بدانکه مراد از موهوم همین مرتبه انوار جلال است و وجه اطلاق موهوم باین مرتبه آنست که نسبت این مرتبه از توحید بمراتب فوقش نسبت نقص بنتمام و نسبت ضعف بقوت و نسبت ظن بیقین است ، و و هم در لغت بمعنای ظان مستعمل شده است ، و از برای تنبیه و اشاره باین دقیقه تعبیر از این مرتبه بموهوم فرموده اند ، و وجوه لطیفه دیگر نیز از برای این تعبیر در شرح سابق مبسوط بیان نموده ام رجوع کن . و مراد از معلوم ذات اقدس حق اول است که بوجهی در مراتب سابقه و بخصوص در این مرتبه از برای سالک عارف معلوم است ، والا چگونه سلوک و طلب متصور می شود ، ولیکن با حجابی یا حجبی ، لهذا فرمودند : « مع صحوالمعلوم » زیرا که صحو ، بیرون آمدن آفتاب است از زیر ابر و مرتبه انوار جلال که مرتبه فعل است در منزله غمام است نسبت بمراتب فوق ، پس این کلام لطیف اشاره است بغنا و استغراق عارف

درمشاہدہ بحر صفات ذات اقدس و مکاشفہ آن صفات بحیثیتی کہ جملہ افعال از نظر بینش او ساقط گردند چنانکہ فقرہ سابقہ اشارہ است بفنا و استغراق عارف در بحر محیط فعل مطلق حق بحیثیتی کہ ہمہ افعال در نظر او ساقط گردند ، و کلام سلطان اولیا «علیہ التحیۃ والثناء» : «و کمال توحیدہ الاخلاص له ...» اشارہ باین مرتبہ است ، و معنای دیگر و رموز آخر نیز در شرح سابق مبسوط از برای این فقرہ بیان نموده ام متذکر باش .

پس عرض کرد کمیل بن زیاد : «زدنی بیاناً» زیاد کن بر من بیان را فرمودند آن معدن علوم ربانی «هتک الستر لغلبۃ السر» یعنی حقیقت توحید پاره کردن و دریدن پردہ و حجابست از نظر سالک عارف بجهت قوت سرّ اوتا شاهد مطلوب حقیقی و محبوب سرمدی بحد تمام انکشاف و انجلا و کمال مشاہدہ و عیان آید و اغیار بالکلیہ از نظر بینش ساقط گردند .

[تلخیص شرح کلام امام در جواب کمیل - هتک الستر لغلبۃ السر]

بدانکہ مراد از ستر ، صفات حق جل و علاست کہ سواتر و حجبند نسبت بمشاہدہ ذات ، لهذا آن معدن علوم ربانی در حدیث مشہور فرمودہ اند : «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه ، بشہادہ کل صفة علیٰ انہا غیر الموصوف ، وشہادہ کل موصوف علیٰ انہ غیر الصفة ، ومن وصفہ فقد قرنہ ...» .

یعنی کمال اخلاص در توحید ذات اقدس نفی صفاتست از او ، یعنی مشاہدہ آن ذات است بدون ملاحظہ صفات ، از برای شہادت ہر صفت باینکہ غیر موصوفست وشہادت ہر موصوف باینکہ آن غیر صفت است ، پس کسیکہ مشاہدہ کند او را با صفت ، پس بتحقیق کہ مشاہدہ کردہ است با او چیز دیگر را ، پس توحید ذات بمشاہدہ آن ذات از تحت حجاب صفات خالی از شرک اگرچہ خفی باشد و اگرچہ رقیق از شرک خفی باشد نخواہد بود .

و مراد از سرّ در این کلام لطیف ، سرّ سالک عارف است کہ بجهت غلبہ و قہر نور ذات اقدس مغلوب و مقہور و بجهت شدت و قوت تابش نور الانوار فانی و مستہلک می شوند ، و محتمل است اینکہ مراد از سرّ ، ذات اقدس نور الانوار باشد زیرا کہ

اوست سرالاسرار چنانکه اوست نور الانوار «هو الاول والآخر والظاهر (۱) والباطن وهوبکل شیء علیم» ومآل هردو توجیه یکی است پس این کلام لطیف اشاره است بمقام فنای ذاتی باین معنا که مشاهد نباشد از برای عارف مگر نور مبدأ اعلی و منظور نباشد از برای او مگر جمال حق جل و علا ، وهمه اشیا حتی صفات نیز از نظر او ساقط گردند ، اینست معنای کلام ختمی مآب که در شب معراج بمقامی رسیدم که درمیانه من و خداوند عالم هیچ واسطه‌ای باقی نماند ، اینست معنای کلام معجز نظام «من کان یرجو لقاء ربّه (۱) فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بمعبود ربّه احداً» ، چنانکه سابقاً بیان نمودم . وبدانکه در این مقام ذات عارف نیز منظور وملحوظ نمی‌باشد مگر از آنجهت که ملاحظه کنند حق است، نه از آنجهت که عرفان اوست، ولی بدان ای صاحب بصیرت وطالب حقیقت که در مراتب ولایات مقامی است در فوق این مقام و آن اینست که ذاتش و عرفانش نیز بالکلیه از نظرش ساقط گردند ، بلکه شاعر باینکه اصلاً بذات بخود و عرفان خود شاعر نیست نیز نباشد ، و این مقام را در زبان عرفا طمس کلی ، ومحو کلی ، وفنای اکبر وفنای از فنا گویند ، اینست حقیقت کمال فقر و تمام عبودیت، چنانکه از خاتم درجات نبوت وارد است که فرمودند «الفقر فخری» و اینست حقیقت اتصال ، چنانکه از مشکات ولایت وارد است در جمله کلامی «واذا وجدوا وصلوا ، واذا وصلوا - اتصلوا» یعنی وقتی که می‌یابند حق را ، می‌رسند باو ، ومتصل می‌شوند باو . ومراد از اتصال ، کمال قرب است بآن معنا که بیان نمودم و در احادیث معراج که سابقاً نقل نمودم بوجوه عدیده باین مقام اشاره فرموده‌اند .

[اشاره به خلاصه آنچه که مفصل در بیان معنای جذب الاحدیة لصفة التوحید - گفته‌اند]

لهذا کمیل بن زیاد عرض کرد «زدنی بیانا» یعنی زیاد کن بر من بیان را وآن معدن علوم ربانی از برای اشاره باین مقام اقصی فرمودند : «جذب الاحدیة لصفة التوحید» یعنی حقیقت توحید ، کشیدن و ربودن نور ذات احدی است مرصفت توحید عارف موحد را بسوی خودش .

بدانکه مراد از احدیت مرتبه غیب الغیوب و صرف صرف ذات اقدس است که هیچ نحوی از انحاء کثرت در آن متصور نمی باشد و مقدم است بر مرتبه اسماء و صفات ، و مراد از صفت توحید ، عرفان عارف ، موحداست و آن عبارت از مشاهده وحدت ذات معروف است ، و مراد از جذابت صفت عرفان ، ربودن این صفت و کشیدن آنست بسوی خود بحیثی که این صفت نیز از نظر او بالکلیّه ساقط گردد ، بلکه شاعر باینکه این صفت از نظر او ساقط است نیز نباشد تا حق حقیقت «عرفت ربی بری» و عرفت الله بالله ، و بك عرفناك» چنانکه از مشکات ولایت وارد و حاکی از این مقام اعلاست متحقق شود تا صفت توحید نیز بذات اقدس منحصر گردد و موحدی جز ذات پاکش باقی نماند که «غیرتش غیر در میان نگذاشت» .

و از برای این مقام از توحید نظایر و امثال در حسیات بسیار است چه جای از عقلیات و بتفصیل در شرح سابق مبسوط گذشت «و الله المثل الاعلی (۱) فی السماوات والارض - ان فی ذلك لآیات (۲) لاولی النهی - وتلك الامثال (۳) نضربها للناس ، وما یعقلها الا العالمون» .

[بیان معنای محو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین و فنا عن الفنائین]

بدانید ای صاحبان بصیرت و عرفان که از برای اصحاب حقایق و معارف مقامی است اعلاّی از این مقام که مخصوصین کمل انبیا و اولیاست و آن مقام بقای بعد از فنا و محو بعد از محو و فرق بعد از جمع است ، و صاحب این مقام در عین وحدت بینی کثرت بین است ، و در عین کثرت بینی وحدت بین ، و در عین اینکه با حق است با خلق است ، و در عین اینکه با خلق است با حق است . یعنی نه مشاهده حق حجابست او را از مشاهده خلق ، و نه مشاهده خلق حجابست او را از مشاهده حق «لایشغله شأن عن شأن ، ولا یحجبه شیء عن شیء» بخلاف مقام جمع و فنا که بجهت شدت استغراق سالک عارف در مشاهده نور حق و مشاهده جمال او محجوب است از مشاهده خلق ،

وبخلاف مقام فرق پیش از جمع و بقای پیش از فنا که بجهت استغراق او در مشاهده خلق و تشبث او بتعلقات عالم فرق مجبوست از مشاهده انوار مبدأ اعلی، پس در هریک از جمع بعد از فرق و فرق پیش از جمع هنوز ضیقی در صدور و نقصانی در بصیرت باقی است اگرچه در اول بغایت رقیق و در دوم بغایت غلیظ باشد. و بسوی این مقام اشاره است کلام معجز نظام «الم نشر لك (۱) صدرك و وضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك» یعنی آیا نگشادیم سینه تورا و برنداشتیم از تو تنگی مقام تورا و «اودانی (۲)» در کلام معجز نظام «فكان قاب قوسين او أدنى» و حدیث «لو كشف الغطاء» نیز اشاره باین مقامند.

[بیان معنای مرتبه احدیت جمع کافه مراتب و تقریر فرموده امام بقوله نور بشرق]

بدانکه چون صاحب این مقام، جامع جمیع مراتب و مقامات است و حق را با خلق و خلق را با حق می بیند، و شاغلی و حجابی بهیچ وجه از جوه از برای او متحقق نیست، لهذا مأمور می باشد از جانب خداوند بی همتا بتکمیل ناقصین و هدایت مسترشدین، چنانکه در صحیفه الهیه وارد است «فاستقم كما امرت (۳) و یا ایها الرسول (۴) بلغ ما نزل الیک من ربک». پس از برای طلب این مقام اعلی کمیل بن زیاد عرض کرد: «زدنی بیاناً» یعنی زیاد کن بر من بیان را، و آن معین علوم ربانی فرمودند: «نور بشرق من صبح الازل، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» یعنی حقیقت توحید نوری است که طالع شود از صبح ازل یعنی از مقام جمع به مقام فرق، و از مقام محو، بمقام صحو، آید پس ظاهر شود و لامع گردد بر شحات انوار و لمعات و اضواء او در مظاهر و مشاهد صفات و اعیان، و یا در محال و مرایای قلوب و ارواح، پس منور گردند آن مظاهر و مجالی بلمعات و اشراقات آن نور که از غایت سمو و علو، از

۱ - س ۹۴، ی ۱، ۲ و ۳۰.

۲ - س ۵۳، ی ۹.

۳ - س ۱۱، ی ۱۱۴.

۴ - س ۵، ی ۷۱.

نهایت قوت و شدت محیط است بر همه صفات و اعیان ماهیات که مشاهد و مجالی و
مرایای و مظاهر آن نور پاکند تا در عین وحدت کثرت بیند و در عین کثرت وحدت
بیند ، در عین اینکه با حق است با خلق باشد ، و در عین اینکه با خلق است با حق باشد ،
و تکمیل ناقصین نماید و هدایت مسترشدین فرماید . از خداوند جل و علا اخذ نماید
و بر بندگان او تبلیغ نماید . و بسوی این لطیفه عرفانیه اشاره است بکلام معجز نظام
« و اشرق الارض (۱) بنور ربها » و بکلام مشکات ولایت الایمان نور یقذفه الله القلب
من بشاء متفطن باش و بشرح سابق مبسوط رجوع کن که بر رموز و اسرار بسیار و بر
تدقیقات و تحقیقات بیشتر مشتمل است و غنیمت شمار .

پس کمیل بن زیاد از غایت شوق و شغف و از غلبه و قهر نور حقیقت در سرش و
باطنش گویا عنان اختیار را از دست آورده مست جام وحدت نموده بود عرض کرد:
« زدن بیانا » و الا مقامی در فوق این مقام و مرتبه ای بالاتر از این مرتبه متصور نمی باشد
تا طلب زیادتی نماید پس آن معدن علوم ربانی از برای تنبیه بر اینکه مقامی در فوق
این مقام متصور نمی باشد فرمودند : « اطف السراج فقد طلع الصبح » یعنی خاموش
کن چراغ عقلی و مصباح قلبی را که منشأ ضیق حوصله و مبده دهشت و تحیر و مناط
شوق و شغف و طلب زیادتی بیان است که صبح حقیقت توحید که مقام ولایت است
بر سر باطن طالع گردیده است ، یعنی حقیقت توحید باندازه حوصله و استعدادت
باندازه مشاهده و عیان آمد و با عیان چه احتیاج به بیان و با مشاهده چه احتیاج بمکالمه
و وجود دیگر نیز در معنای این کلام لطیف در شرح سابق مبسوط بیان نموده ام رجوع
کن و تأمل نمای تادقت و لطافت این وجه و آن وجوه و سایر تحقیقات ، و تدقیقات
و رموز و اسرار که مشروح گردیدند ، بحد مشاهده و عیان آیند و احتیاجی بمکالمه
و بیان نباشد .

توصیه و تبصره

بدانید ای برادران حقیقت و حکمت و ای صاحبان بصیرت و معرفت و ای طالبان

حقایق معارف ایقان وای قاصدان عروج باوج مراتب ودرجات عرفان ، که لب ولباب حکمت وعرفان را دراین وجیزه شریفه که نامش انوار جلیه در کشف اسرار حقایق علویه است جمع نموده ام ولمعات وشارقات ومبادی واشراقات از برای کشف اسرار این حدیث شریف که ازمخزن حکمت ومعرفت ومعدن ولایت و طهارت وارد است ، مرتب گردانیده ام که رموز ودقایق اسرار و حقایق این حدیث شریف ، بعد ظهور وانکشاف آیند - کالشمس فی رابعة النهار - مشاهد وعیان گردند ، ومحتاج بحواله واقناعیات نباشند ، وعلاوه براین چه بسیار از اصول وامهات مسائل الهیات وربوبیات درذیل تحقیق آن لمعات واشراقات بابراهین محکمه البنیان وبسا حجج شدید الارکان ، بعد وضوح وانکشاف آمده اند ، وجه بسیار ازفروع ونتایج که از اصلا ب و ارحام آن اصول وامهات بیرون آورده درذیل آن اصول وامهات برشته تقریر کشیده وبسلك تحریر درآورده ام که هریک از آن فروع ونتایج نیز درحد نفس خود از اصول وامهات نسبت بفروع دیگر ونتایج آخر که دراین وجیزه شریفه مستنتج ومستخرج گردیده بعد انجلا وانکشاف آمده اند ، وجه بسیار از رموز و اسرار قرآنیّه و اخبار نبویه وآثار ائمه اثنا عشریه ، دراین وجیزه شریفه از حجاب اختفاء واستتار بیرون آمده مشاهد وعیان گردیده اند ، وقواعد عقلیه وقوانین عرفانیّه را بوجوه لطیفه و بیانات شافیه وتقریرات کافیه با آیات صحیفه الهیه و با احادیث مشکات نبویه و اخبار وآثار مشکات ولویه ، منطبق ومتحد ساخته ام که سراز گریبان وحدت بیرون آورده عین یکدیگر گردیده اند ، لهذا بسیاری از اخبار غامضه واحادیث مشکله که عقول فحول وفحول وعقول دروصول بر رموز واسرار آنها ودر بلوغ بمعانی ومقاصد آنها بعجز وناتوانی اقرار نموده اند ، منحل گردیده نقاب اختفاء از رخساره حیا انداخته بعد مشاهده وعیان آمده اند ، وایسن حدیث شریف را که در غموض واشکال مشهور آفاق ودر میانه علمای اخیار وفضلا ی نامدار معروف بانفلاق وسنگلاخ است ، بیرکت انقطاع تمام بمخزن حکمت ومعرفت وتوجه تمام بمعدن ولایت وطهارت ، سه قسم شرح نموده ام که هریک موافق قواعد برهانیّه وقوانین عرفانیّه وشواهد قرآنیّه ودلائل نبویه وآثار ولویه است ، وهر سه شرح با آن بیانات شافیه وتقریرات واضحه وبآن اشراقات لامعه ولمعات شارقه و

با آن تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه ، از مواهب الهیه و الهامات غیبیه و واردات قلبیه و فیوضات ربانیه است ، و بعد از فحص تمام و تتبع تام در هیچیک از شروح سه گانه سابق بر خود ندیدم ، و بعد از الهام غیبی از جانب ملهم خیر و صواب و سرور قدسی از جانب مفتوح ابواب فیوضات و کمالات ، ملخصی از برای شرح اول که مبنی بر سلوك مسالك عرفان و ایقان و ظاهر سیاق این حدیث محکم البیان است استخراج نموده متصل بشروح سابقه برشته تقریر کشیدم که متوسطین و مبتدئین نیز انتفاعی یابند و فیضی حاصل نمایند ، تا ثوابش جز بجزایر و اجرش جمیلتر و نفعش شاملتر باشد ، ولی ملتمس از برادران حقیقت و حکمت و صاحبان بصیرت و معرفت آنست که اگر در بادی نظر ، لغزشی استنباط نمایند و در مبادی مقدماتی که متفرقاً هر یک در مقامی مقرر است نیک تأمل نمایند بلکه مباحث سابقه و لاحق را نیز ملاحظه نمایند ، زیرا که مطلبی در مقامی بعنوان اختصار مذکور است و در مقامی بعنوان اطناب ، مقامی مقتضی اجمال بوده است و مقام دیگر موجب تفصیل . علاوه بر این غالباً ، هر لاحق سابق خود موقوف ، و هر آخری از اولی خود مستتج است . - کأنها سلسلة اتصل بعضها الی بعض ، الی ان تنیل الی اولها - و اگر بعد از تأمل صادق لغزشی ثابت و خطائی محقق شود باصلاحش پردازند ، زیرا که انسان مأخوذ از نسیان است « و ما ابره نفسی ، ان النفس لامارة بالسوء الامارحم ربی - رب اشرح لی صدری ، و یسر لی امری ، و احلل عقدة من لسانی ، یفقهوا قولی - و الحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله » .

افتتاح این نسخه انوار جلیّه ، و اختتام این مجموعه معارف حقیقیّه که محتوی برغوامض مسائل حکمت و معرفت و مشتمل بر رموز و اسرار و کلمات مشکات نبوت و ولایت است ، اولاً بنام نامی اعلی حضرت قدر قدرت ، مریم سطوت ، سلیمان شوکت سکندر حشمت ، خاقان گیتی ستان ، فرمانفرمای ممالک ایران و توران ، قبله عالم ، شاهنشاه اعظم ، ملک الملوك العرب والعجم ، الغازی فی سبیل الله ، المجاهد فی دین الله ، فتح علی شاه قاجار است اعلی الله رایات خلافت و سلطنته ، و اقام الله قوایم شوکت و سطوته ، و ادام الله ظلال الطافه و اشفاقه علی مفارق رعیت و تبعته .

و ثانیاً بنام نامی نواب مستطاب فلك قباب ، سپر رکاب ، نتیجه کبرای خلافت باهره ، و ثمره عظمای سلطنت قاهره ، مالک رقاب امم ، نایب مناب شاهنشاه اعظم ،

ظل همایون شاهنشاهی ، سبی سلطان اولیا وسید اوصیا وسندانقیا ، علیه آلاف التحة والثناء ، ظل السلطان است ، ادام الله ظله العالی علی مفارق الأدانی والاعالی ، واختامش در شب سه شنبه هفدهم شهر شوال المکرم در سنه هزار ودویست و چهل و هت - ۱۲۴۷ - هجری قمری ، تحقیق پذیرفت (۱) .

امید که آن نواب مستطاب وسایر برادران ایمانی واصدقاء روحانی ، از آن وجیزه شریفه سلطانی مستفیض شوند واتتفاعی یابند ، وبخلوص نیّت وصفای طویّت بر ازدیاد عمر ودولت وشوکت وسطوت شاهنشاهی ، دعا نمایند . الحمد لله الذی وفقنی علی اتمامه علی وجه لارجوه الامن کرمه واحسانه ، والصلاة علی خیر خلقه وافضل بریته محمد وعترته وذریته سنه ۱۲۴۷ .

۱- ظل السلطان بنام علی شاه فرزند فتح علی شاه بود وظل السلطان ثانی فرزند ناصر الدین شاه قاجار است . فراغت از تصحیح وجاپ این رساله در سنه ۱۳۹۵ هجری قمری مطابق با - ۱۹۷۴ - میلادی بدست این بنده فانی فقیر الی الله الغنی الدائم سید جلال الدین الموسوی الاشتیانی - احسن الله عاقبتہ ، وختم بالخیر خاتمتہ - در شهر مشهد مقدس رضوی - واقع شد . الحمد لله اولاً و آخراً ، وله الشکر ظاهراً وباطناً ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله دائماً سرمداً .

اول فروردین روز عید نوروز سلطانی ۱۳۵۴ ، ه ش

سید جلال الدین آشتیانی

Notes

(1) – On the school of Isfahan see S.H. Nasr, “The School of Isfahan” in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966, pp. 904-932; and H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV, Paris, 1972, pp. 9-30.

(2) – See S.J. Âshtiyānī and H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu’à nos jours*, vol. I Tehran-Paris, 1972. Vols. 2 and 3 are terminated and will appear soon. The anthology will then continue under the auspices of the Imperial Academy of Philosophy.

(3) – This does not include the jurists and theologians on the one hand and the pure Sufis on the other. The Qajar period was rich in both of these fields, the exoteric and the purely esoteric, as seen by the numerous masters of *fiqh* and *uṣūl* of the period and by the major revival of the Sufi orders, especially the Ni‘matul-lāhī, at the same time.

(4) – He was in fact called the “Ibn ‘Arabī of his day” .

Students of Islamic philosophy, especially those interested in its later development in Persia, are indebted to Sayyid Jalāl 'al-Dīn Āshtiyānī for his having made available this text for the first time in printed form. Those interested in Qajar history, many of whom do not possess sufficient knowledge of Arabic, and who often speak of "Qajar intellectual history" will also benefit from this work. They will realize through the reading of this treatise, which is one among many of this period, what it really means to concern oneself with the "intellectual history" of this period. To ignore this and similar works and still speak of "intellectual history" is like wanting to write of German intellectual history while ignoring Schelling and Hegel.

But more than all of these elements what is essential to realize is that the present work is valuable as an exposition in Persian of some of the most hidden and esoteric aspects of traditional wisdom as it concerns itself with man and his final ends. It stands, therefore, on its own merits, independent of its importance for the period in question, as a work of significance worthy of careful study by all those seriously interested in the things that really matters.

Seyyed Hossein Nasr

Tehran

Jumāda'l-thānī 1395

Tīr 1354

July 1975

al-rubūbiyyah of Mullā Ṣadrā, were translated either in full or in part from Arabic into Persian at this time. The writings of the two Zunūzīs, including the present work are outstanding examples of this new corpus of Persian philosophical literature.

The present work, the *Anwār-i jaliyyah*, was composed by Mullā ‘Abdallāh in 1245/18 at the request of Faṭḥ ‘Alī Shāh who, having read the famous *Shī‘ite* ḥadīth based on a question posed by Kumayl ibn Ziyād al-Nakha‘ī to ‘Alī ibn Abī Tālib, asked Zunūzī to comment upon it. This ḥadīth deals with the answer given by ‘Alī to the fundamental question posed by Kumayl, namely “what is the Truth?” (*Mā al-ḥqīqah?*) The commentary upon this ḥadīth is the subject matter of this book. Zunūzī begins with the very first word, *mā*, and discusses the whole cycle of traditional philosophy before returning to the actual text of the ḥadīth and commenting upon its words. The work is concerned, however, most of all with theodicy and eschatology (*ilāhiyyāt bi ma‘nā’l-akhass* as it is traditionally called). It is especially noteworthy for its extensive discussion of eschatology and must be considered as one of the most thorough and readily accessible works on this subject in Persian.

It is of interest to mention the sources which Zunūzī cites, because they reveal the vast heritage upon which the synthesis of Mullā Ṣadrā and his Qajar followers are based. Zunūzī quotes often from Plato and Aristotle as well as the Islamic philosophers especially Ibn Sīnā. He also cites the Holy Qur’ān and specifically Shī‘ite religious sources such as Kulaynī numerous times. He, more over, quotes Sufis all the way from Ghazzālī to Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī and finally relies heavily upon the Safavid masters before him, such men as Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā, Mulla Muḥsin Fayḍ Kāshānī and Mullā Muḥammad Bāqir Majlisī. The variety of these sources is indicative of the vast foundation upon which the writings of such men as Zunūzī are based. It reveals especially the central role of the Holy Qur’ān and ḥadīth in later Islamic philosophy. In this particular work a notable feature is the translation into Persian provided by the author for all the Arabic quotations from the Holy Qur’ān and ḥadīth.

to the capital, establishing themselves in such famous *madrasahs* as Marwī and the old Sipāhsālār. Altogether one can distinguish three classes or types of figures in the intellectual climate of the Tehran of that day(3): those who followed the more rationalistic view of Islīmic philosophy and were more or less strict followers of the Peripatetic school of Ibn Sīnā, the most famous of this class being Mīrzā Abu'l-Ḥasan Jilwāh; those who adhered to the school of Mullā Sadrā and were actually his commentators, to which belonged most of the *ḥakīms* of the day, including the author of this work; and finally those who followed the school of the pure gnosis of Ibn 'Arabī and Ṣadr al-Dīn al-Qunyawī, such masters as Āqā Muḥammad Ridā Qumshā'ī(4). Altogether, in contrast to the very unfavourable political situation of the times, in philosophy, theology, Sufism and principles of jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) this was a very active and rich period deserving in every way to be studied seriously.

Among the most important figures of the intellectual scene during the Qajar period in Tehran were two Zunūzīs, the father, Mullā 'Abdallāh, and the son, Mullā 'Alī. The father migrated from Azerbaijan to Tehran in the early Qajar period and soon gained widespread fame as a leading *ḥakīm* to the extent that the Shah of Persia, Fath 'Alī Shāh, became attracted to him and gave him his support and protection. The son, Mullā 'Alī, the author of the famous *Badāyi al-ḥikam*, was also a leading figure of his day and is considered by many as the most creative *ḥakīm* of the Qajar period.

A notable feature of the writings of the two Zunūzīs is that they composed most of their works in Persian. This trend of the Qajar period is important for the present day when so many educated Persians no longer possess the mastery of Arabic their forefathers had and are more in need of Persian works on traditional philosophy. During the Qajar period a large number of treatises on philosophy and allied subjects were written in Persian and many translated from the Arabic. Altogether this period produced more Persian philosophical works than the Safavid period, and many of the masterpieces of the Safavid era, such as the *Asfār*, the *Mashā'ir* and *al-Shawāhid*

Preface

The torch of philosophy and theosophy re-kindled by Mīr Dāmād and Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) during the Safavid period, which led to the founding of the "School of Isfahān",⁽¹⁾ was nearly extinguished at the end of this period and during the turmoil which followed. For a few decades the teaching of traditional philosophy (*hikmat-i ilāhī*) was confined to a handful of masters who led secluded lives mostly in the central cities of Persia. It is in fact only during the past few years, mostly as a result of the research of Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī in conjunction with the anthology of the writings of Persian philosophers he is preparing with Henry Corbin,⁽²⁾ that the works of these somewhat obscure figures are becoming gradually known.

During the early years of the Qajar period Isfahan became once again the main center for the study of philosophy, thanks to the presence of such figures as Mullā 'Alī Nūrī and Mullā Ismā'īl Khājū'i. These masters attracted students from all over the country and also from adjacent lands. No less a figure than Ḥājji Mullā Ḥādī Sabzawārī came from Khorāsān to study *hikmat* at Isfahan. This pre-eminence continued for a century and to this day one or two masters of this school such as Ḥājji Āqā Raḥīm Arbāb are still alive.

But since Tehran became the Qajar capital, it soon began to attract men of learning and in a few decades was able to compete with and even surpass Isfahan as the major center for the study of traditional philosophy. One can say that at least during the past century Tehran has been the most important seat of learning in this field. Encouraged by some of the Qajar rulers and also by well-to-do merchants who supported the schools, numerous philosophers and theosophers of notes migrated

Mullā ‘Abdallāh Zunūzī

Anwār-i Jaliyyah (manifest Lights)

edited with notes by

Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī

English preface by

Seyyed Hossein Nasr

Ferdowsi University Press

Mashhad $\frac{1354}{1395}$ 1975

- VIII *Collected Papers on Logic and Language*
 Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).
- IX *Henry Corbin Festschrift*
 Edited by Seyyed Hossein Nasr (ready to appear).
- X H.M.H. Sabzawârî:
Sharh-i Ghurar al-Fara'id or Sharh-i Manzumah
 Part one "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (ready to appear).
- XI T. Izutsu:
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's *Ghurar al - Fara'id* (in preparation).
- XII Mir Dâmâd:
al-Qabasat
 Vol II : Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dibâjî (In preparation).
- XIII A. Badawî:
Ajlatun fi al-Islam: Texts and notes (Tehran, 1974).
- XIV M. Mohaghegh:
Filsuf - i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariya-i-Razi(Tehran, 1974).
- XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitab al-Tahsil, Persian Translation entitled *Jam-i-Jahan Numa*, ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazhûh (In preparation).
- XVI Ibn - i Miskawayh: (932-1030)
Javidan Khirad, Translated into Persian by T. M. Shushtari, edited by B. Thirvati with a French Introduction by M. Arkoun (ready to appear)
- XVII M.Mohaghegh
Bist Guftar, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (ready to appear)
- XVIII A. Zunûzi (ob. 1841)
Anwar-i Jaliyah, Persian text edited with a Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction By S. H. Nasr (1976).
- XIV A. Jâmî, (1414-1492)
al-Durrat - al Fakhirah, edited with an introduction by N. Heer, (under print).
- XX Asîrî Lâhigî (ob. 1506)
Diwan, edited by B. Zanjânî, with an introduction by M. Mohaghegh (under print)

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies
McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and C.J.Adams

- I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878) :
Sharh-i Ghurar al-Fara'id or Sharh-i Manzumah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries,
edited, with English and Persian Introduction and Arabic -
English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran,
1959).
- II M.M. Ashtiyânî (1888-1952).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzumah ("Commentary on Sabzawârî's
Sharh-i Manzumah")
Vol I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh,
with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M.M. Ashtiyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzumah
Vol II: Persian and German introductions, indices and
commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):
Kashif al-Asrar
Persian text edited and translated into French, with French
and Persian introductions, by H. Landolt (Ready to appear).
- VI N. Râzî (fl. 13th century):
Marmuzat-i Asadi dar Mazmurat-i Dawudi
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î
Kadkanî, and English introduction by H. Landolt (Tehran,
1974).
- VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):
al-Qabasat
Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî
Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (ready to appear).

XVIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch P.O. Box 14/1133

Printed at the Firdausi University Press, Mashhad - Iran



**McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH**

In Collaboration
with
Tehran University

ANWAR-I JALIYAH

By

A. Zunuzi

Edited by

S. J. ASHTIYANI

With an English Introduction by

S. H. NASR

Tehran 1976

720

A. Zunuzi
(d. 1341)

ANWAR-I JALIYYAH

TEHRAN
1976